



Vers une alternative au paradigme de la rationalité? Victoires et déboires du programme spinoziste en économie.

Michaël Lainé

► To cite this version:

Michaël Lainé. Vers une alternative au paradigme de la rationalité? Victoires et déboires du programme spinoziste en économie.. (Economia - History/Methodology/Philosophy, 2014, Économie et littérature, 4 (4), pp.475-516. hal-01335618

HAL Id: hal-01335618

<https://hal.science/hal-01335618>

Submitted on 22 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Varia

Vers une alternative au paradigme de la rationalité ? Victoires et déboires du programme spinoziste en économie.

Michaël Lainé*

Lordon impulse un ambitieux programme spinoziste qui se veut une alternative au paradigme de la rationalité. En mettant l'accent sur les affects et la puissance, il rompt en effet avec force sur deux points aveugles de ce paradigme. Tous les phénomènes psychiques sont censés résulter du mimétisme. Il existe une tension entre rivalité et mimétisme qui pose de sérieuses difficultés à toute théorie essayant de penser les relations interindividuelles. De fait les analyses de Lordon seront contrastées avec celles de Girard. Une autre tension la parcourt, celle entre mimétisme et distinction. Nous examinerons la filiation revendiquée à Bourdieu. Enfin, nous interrogerons les ambiguïtés du programme spinoziste : y a-t-il, comme pour le paradigme dominant, déterminisme des affects et primauté du rapport aux choses sur le rapport aux personnes ?

Mots-clés : Lordon (Frédéric), Spinoza (Baruch), affects, mimétisme, rationalité, Girard (René), Bourdieu (Pierre), rareté

Victories and Miseries of the Spinozist Research Programme in Economics

Recently, Frederic Lordon has been devising an ambitious research programme aimed at superseding the rationality paradigm that draws on the work of Spinoza. Indeed, by emphasizing affect and power, he forcefully breaks away with two blind spots of this paradigm. Every mental phenomenon is said to derive from mimicry. There exists a tension between mimicry and rivalry which poses serious difficulties to any theory trying to account for individual interrelations. As a matter of fact, the analysis of Lordon will be contrasted with that of René Girard. Another tension runs through it, the one between mimicry and distinction. We'll take a closer look at the alleged filiation with Pierre Bourdieu's work. Finally, we'll ask ourselves whether this research programme is marred by affect determinism, like in the dominant paradigm, and a primacy of the relationships to material goods over the relationships to people.

Keywords: Lordon (Frédéric), Spinoza (Baruch), affect, rationality, mimicry, Girard (René), Bourdieu (Pierre), scarcity

JEL: B50, D70, A10

*Université de Bordeaux – Gretha, michael.laine7@libertysurf.fr
Mes remerciements vont aux rapporteurs pour leurs avis très fouillés et motivés.

En ces temps de désarroi intellectuel, où l'immense onde de choc des *subprimes* est venue ébranler certaines certitudes établies, l'heure semble propice aux projets de refondation théorique. Aussi n'est-il guère surprenant de constater l'audience dont peut jouir l'entreprise hardie d'un Frédéric Lordon entamée au tout début des années 2000. Au-delà des raisons circonstanciées, force est de reconnaître l'ambition élevée et la grande puissance du programme spinoziste en sciences sociales qu'il a impulsé.

La refondation lordonienne se veut une alternative au paradigme dominant de l'individualisme rationnel. Bien entendu, elle n'est ni la première ni la dernière à se poser ainsi. Cependant, elle en impose par la fécondité de ses concepts et le degré de généralité des analyses qu'ils autorisent. À l'usage éclairé de la raison comme moteur de l'action, elle substitue une théorie du désir et des affects mettant en jeu le corps, vecteur mimétique de structuration des rapports sociaux par le pouvoir. Par là, elle obvie à deux points aveugles supposés du paradigme dominant : les affects et le pouvoir. Pour autant, et c'est là une de ses originalités, cette refondation ne se construit pas tout uniment en opposition. Si elle rejette l'individualisme rationnel, elle lui emprunte la souveraineté de l'intérêt (Lordon, 2006a). Si elle se revendique du patronage de Pierre Bourdieu, elle s'en démarque en prétendant penser le changement, principale lacune pointée aussi bien par les sociologues critiques (Lahire, 1998, 2001 ; Caillé, 1994 ; Alexander, 2000) que par l'école des conventions (Favereau, 2001 ; Thévenot, 2006 ; Postel & Sobel, 2006 ; Bessis, 2008).

Précisons d'emblée que si Spinoza sert d'inspiration principale à un projet théorique plein d'ambitions, il n'est pas repris *in extenso*. Il n'en est pas de lui comme de la vérité dans un procès : ce n'est pas Spinoza, tout Spinoza, et rien que Spinoza. Un tri est opéré. C'est un Spinoza expurgé de son ontologie divine et de son éthique quintessenciée dans « l'amour intellectuel de Dieu » qui est porté aux nues (Lordon, 2008b). Il s'agit, en quelque sorte, de bâtir une théorie en s'appuyant sur l'architecture descriptive du philosophe hollandais tout en remisant ses clefs de voûte normatives. La refondation intellectuelle à laquelle nous invite Lordon n'est ainsi pas le fruit d'une adhésion inconditionnelle, proche de la foi, mais une reconnaissance des mérites analytiques de concepts permettant de penser le réel avec des degrés de généralité et de pertinence supérieurs à ceux du paradigme dominant. Au reste, certaines autres figures majeures de notre panthéon scientifique sont convoquées, de Durkheim à Tarde en passant par Bourdieu.

L'objet de cet article est de proposer une analyse de la portée comme des limites du programme spinoziste en sciences sociales mené sous l'égide de Frédéric Lordon. Nous n'aborderons donc que secondairement la théorie de Spinoza elle-même. Le cas échéant, nous le ferons en priorité en vue de voir si l'interprétation du disciple

reflète fidèlement la pensée du maître. Les questions qui porteront directement sur l'argumentation originelle du philosophe néerlandais ne viendront qu'à titre d'incidente, dans le but d'inciter à une réflexion générale. Sans doute certaines des critiques développées ici seront-elles également valables pour Spinoza ; nous laissons le lecteur en juger. Quoiqu'il en soit, ce ne sera pas en tant que telles mais à travers l'examen du programme de Lordon, puisque c'est notre propos. Notre analyse s'articulera autour de quatre axes : affects et puissance (1), tension entre mimétisme et rivalité (2), prosélytisme unanimiste et distinction (3), et enfin ambiguïtés du rejet d'un paradigme dominant jamais défini bien nettement¹ (4). Dans un premier temps, donc, nous présenterons la théorie de Lordon (1). Puis, nous la confronterons à la pensée de Spinoza tout en essayant de voir en quoi l'imitation des affects peut expliquer les rapports de rivalité (2). Nous l'examinerons ensuite sous l'angle de la recherche de la distinction et de l'irruption de la nouveauté : comment les penser dans un cadre privilégiant la quête de l'unanimité ? (3) Enfin, il s'agira d'analyser dans quelle mesure le programme de recherche lordonien constitue réellement une alternative au *mainstream* économique et peut, à cet égard, prétendre fournir la base philosophique d'une théorie économique et sociologique des affects et, par là, de la décision et de l'action. Car un tel programme ne consiste pas en une remise en cause de l'économie mais bien en une refondation de cette discipline (4).

1. Affects et puissance

Dans une démarche très novatrice pour son temps, et dont la rigueur ne laisse pas aujourd'hui d'impressionner, Spinoza entendait analyser les sentiments, décisions et actions humaines selon une méthode qu'il qualifiait de « géométrique », c'est-à-dire axiomatique, consistant en la déduction de propositions à partir d'axiomes et postulats (pour une présentation plus précise et détaillée de ce qu'est une axiomatique, cf. Mongin, 2003). De fait, la théorie lordonienne, qui s'en réclame, est d'une remarquable cohérence. Elle part du *conatus* individuel pour monter, étage après étage, jusqu'à ses multiples incarnations, lesquelles ne se situent pas en chacun de nous mais dans les rapports sociaux. Ainsi, le *conatus*, qui est énergie, se traduit par des affects, à l'origine de l'action (1.1). Or, ces affects ont pour source l'imitation d'autres affects (1.2). De là découlent la puissance de la multitude et le rôle des institutions (1.3).

¹ Aussi prions-nous le lecteur de nous excuser si nous ne nous sommes pas livré à l'exercice liminaire des définitions. Celles-ci viendront en temps et en heure, car elles font partie intégrante des difficultés de l'analyse.

1.1. *L'affect comme fondement de l'action*

Toute existence est activité. Voilà « l'hypothèse philosophique décisive » (Lordon, 2003, 15). À l'arrière-plan de toute trame comportementale se situe l'énergie fondamentale ou *conatus*. Ce dernier est élan, déploiement de puissance, libération d'affects, ingestion du monde pour la persévérance de l'être (Lordon, 2006a). Il est ainsi plus que l'effort de préservation ou de conservation de la vie par elle-même qu'une longue tradition de commentateurs a voulu voir dans ce concept-clé de la philosophie spinoziste. Il est d'abord et avant tout « élan en vue d'un surcroît de puissance » (Lordon, 2003, 5).

Le *conatus* est « l'énergie du désir » (Lordon, 2010c, 17). Or, c'est le désir qui institue. C'est lui qui agit derrière l'intérêt et les jugements de valeur. Nous ne désirons pas un bien parce qu'il a une valeur, mais nous attribuons une valeur à un bien parce que nous le désirons (Lordon, 2006a). Le renversement de perspective est audacieux. Dans la théorie de l'action spinoziste, le désir est premier. Il est rencontre du *conatus* et de la conscience. Mais il y a plus. La distinction primordiale est opérée par le couple *conatus* essentiel/*conatus* actuel (Lordon, 2003). Le premier n'a pas de forme acquise ou spécifiée. Il est désir sans objet. C'est la rencontre avec un univers social différencié, ou champ, qui la lui donnerait, sous l'aspect du second (Lordon, 2006b). Par où la philosophie de Spinoza rejoint la sociologie de Bourdieu. Le *conatus* essentiel est élan indifférencié, susceptible de trouver de multiples incarnations dans le *conatus* actuel. Il fournit la matrice génératrice de toutes les logiques d'actions spécifiques à chacun des champs ou *nomos*. Quant à lui, le *conatus* actuel prend chair sociale. Ses logiques d'action sont structurées par les affects, qui lui impriment une direction, assurant ainsi le passage du *conatus* essentiel au *conatus* actuel (Lordon, 2010b). Il fixe l'objet du désir. Il est aussi associé à l'*illusio* de Bourdieu, ou investissement affectif, adhésion immédiate et indiscutée aux logiques d'actions spécifiques à un champ. Ici, Lordon fait tenir deux ensembles de concepts théoriques empruntés à des disciplines différentes : les affects et l'*habitus*, qui mobilisent une foule d'autres concepts déjà évoqués (champ, *illusio*, *nomos*, notamment). En fait, cela est très cohérent, car la théorie de Bourdieu est également une théorie des croyances et des affects, en opposition déclarée au paradigme de l'action rationnelle. Spinoza et Bourdieu font plus que se superposer : là où le premier analyse finement les affects, le second fournit une épaisseur sociologique aux individus et permet de penser plus en profondeur la structuration des rapports sociaux, comme nous le verrons plus loin. Le *conatus*, et les affects dont il est le soubassement, sont censés compléter et englober avec bonheur les analyses bourdieusiennes sur deux points : être la force motrice du changement institutionnel et constituer « l'énergie sous l'*habitus* » (Lordon, 2003, 20). La théorie de Lordon se veut ainsi une « extension spinoziste » de la sociologie de Bourdieu (*Ibid.*, 20),

offrant un plus haut degré de généralité et gommant ses difficultés rédhibitoires.

Individus et institutions se caractérisent par leur inégale capacité à affecter autrui. D'où leur puissance, qui varie en proportion de cette capacité, à l'origine d'une véritable « algèbre des affects » (Lordon, 2010b). Plus je contiens d'affects, plus je suis à même d'en provoquer chez mes semblables, puisque le mécanisme de base de leur genèse réside dans leur transmission par imitation inconsciente (cf. 1.2). Le pouvoir, quant à lui, est captation, par un individu, de la puissance d'une institution (cf. 1.3). Au couple *conatus* essentiel/*conatus* actuel s'en ajoute un autre puissance/pouvoir.

Le *conatus* est la matrice génératrice des affects. Or ce sont ces derniers qui nous poussent à agir. Que sont donc ces affects, générés par le *conatus* actuel, et dont l'importance est centrale ? Ils sont réputés être des variations de puissances d'agir du corps. Loin d'être la manifestation pure d'esprits purs, ils consistent en la perception d'altérations corporelles. Pour reprendre un bon mot célèbre dû à William James², nous ne courons pas parce que nous avons peur, mais nous avons peur parce que nous courons. L'affect est un programme automatique d'action, ce pourquoi Spinoza parle de « puissances d'agir ». Le fait d'avoir peur prédispose à agir ; l'attention est éveillée, les ressources nerveuses et musculaires sont mobilisées. Au surplus, les neurosciences aujourd'hui apportent de l'eau au moulin spinoziste en soulignant le rôle central des émotions comme expressions psychiques des changements corporels (voir notamment, Damasio, 1994, 2000 et 2010 ; Phelps, 2009 ; Glimcher, 2011 ; LeDoux, 2002, 2005). Corps et esprit sont une seule et même chose. Selon la définition lumineuse de Spinoza, les « sentiments [sont] les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections » (Spinoza, [1677] 1955, 413). Aujourd'hui, les affections simples du corps (première partie de la définition spinoziste) sont nommées « émotions » et les « idées de ces affections » (deuxième partie) « sentiments » (cf. Damasio, *op.*, *cit.*). Ce n'est d'ailleurs pas pour rien qu'un des ouvrages les plus influents de cette science relativement jeune s'intitule *Spinoza avait raison*. L'homme est un « automate passionnel » (Lordon, 2010c, 34). Il croit agir de son plein gré ; ce sont en réalité les affects qui le déterminent à agir. Aussi n'y a-t-il pas plus farouche contempteur de l'idée de libre-arbitre que Spinoza, qui précise : « les hommes se croient libres par cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions mais qu'ils ignorent les causes qui les déterminent » (*Ethique*, III, 2, scolie, 418). La volonté est illusion de libre-arbitre.

2 Le rapprochement suggéré par cette citation est moins absurde qu'il n'y paraît puisque Antonio Damasio met en avant ce double patronage dans ses travaux célèbres de neurosciences.

Parmi les affects, certains sont plus fondamentaux que d'autres : recherche de la joie, évitement de la tristesse, crainte et espoir, constituent la toile de fond des passions. Tous les autres affects en dérivent. Le temps dresse un écran d'incertitude entre le désir et sa réalisation. Il est inévitable qu'il suscite crainte et espoir. Plus précisément, le désir est, en compagnie de la joie et de la tristesse, un des trois sentiments primitifs. Suivant que le *conatus* est contrarié ou couronné de succès, une diminution ou un accroissement des puissances d'agir s'ensuit. S'il est contrarié, l'individu éprouve tristesse, et joie dans le cas contraire. Admiration, amour et haine sont des affects secondaires, dans la mesure notamment où ils impliquent la fixation sur des objets, au contraire des sentiments primitifs, plus généraux, qui fournissent la matrice génératrice des premiers. Pour Spinoza, l'appétit est premier, non notre jugement. L'individu a-t-il conscience de son appétit ? On l'appellera désir. Est-il inconscient ? Il gardera le nom plus englobant d'appétit. En tant qu'il « est la nature ou l'essence même de chacun » des sentiments (Spinoza, 1955 [1677], 465), « le désir est l'essence même de l'homme » (*Ibid.*, 469). Il se situe à la racine de toutes les décisions et actions.

Une ambiguïté mineure reste en suspend. Lordon tend à identifier *conatus* et désir. Est-il sans objet ? On le dira essentiel. Est-il spécifique ? Il sera actuel. Pourtant, chez Spinoza, le désir fait partie des trois sentiments primitifs, en compagnie de la joie et de la tristesse (voir Macherey, 1994). En toute rigueur et au sens strict, seul ce que Lordon appelle « *conatus* actuel » mérite le nom de *conatus*³. Mais la distinction opérée met le doigt sur le fait que le désir peut provoquer joie et tristesse. Du coup, au sein même des sentiments primitifs, il occupe une place à part. Il est possible de raffiner encore l'analyse en délimitant une force motrice générale (*conatus* essentiel) d'un désir générique spécifique à un domaine particulier, d'où la notion d'*illusio* et de *nomos*, regroupant par exemple l'ensemble des désirs et enjeux professionnels (*conatus* actuel), ensemble suscitant à son tour une foule de désirs et objectifs concrets (bien travailler ce dossier, améliorer son élocution, faire preuve de plus de naturel, être moins âpre dans ses relations avec ses collègues, etc.), lesquels engendrent affects primaires et secondaires et, par là, poussent à agir. Insistons sur la nature double, duplice, retorse, du lien entre désirs et affects (ou passions ou émotions, autres mots équivalents employés par Lordon) : en tant qu'il motive, le désir est un détonateur d'affects ; en tant

3 Eth, III, proposition 7 (p. 421) : « l'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose ». Par la suite, Lordon remisera cette distinction *conatus* essentiel/actuel pour ne plus conserver que le seul « *conatus* », retraduit comme simple « désir sans objet » (cf. notamment à partir de 2008, e.g. Citton & Lordon, 2008). Il s'ensuit que, à ses yeux, c'est le « *conatus* essentiel » des débuts qui mériterait le nom de « *conatus* », et non sa variante « actuelle ».

qu'il bouleverse, bouscule, rudoie, l'affect met au jour de nouveaux désirs. Aussi l'affect est-il à la fois ce qui fait franchir la frontière entre *conatus* essentiel et actuel et une conséquence de ce dernier.

Précisons enfin qu'un affect n'est pas nécessairement nu. Il vient souvent à nous en habits sémantiques. Quand il cogne à notre porte, il n'apparaît pas forcément pour tel mais se présente comme un raisonnement. Par exemple, un investisseur n'aura pas l'impression de céder à la peur quand il se dira : « cette opportunité est trop risquée. Le marché a beau croître au rythme de 4 % par an, et le banquier soutenir mes projets, les incertitudes techniques sont trop nombreuses. Par ailleurs, le cours des matières premières est trop instable. Mieux vaut ne rien faire. » Qu'il en soit ou non la conséquence, un affect est toujours solidaire d'un raisonnement. Aussi convient-il de considérer avec précaution toute vision des affects depuis une seule perspective motivationnelle puisqu'ils sont toujours tributaires d'une réflexion, fût-elle fruste et automatique, et qu'ils en suscitent (Elster, 1998).

1.2. *L'imitation des affects*

Pour Lordon, l'affect naît de l'affect. La constatation d'une émotion en autrui produit en nous la même sorte d'émotion. Le mimétisme est ainsi le principe élémentaire de la vie psychique. Il fait nécessairement intervenir l'autre. L'individu n'est pas *causa sui* ; il trouve ses déterminations à l'extérieur de lui-même. Le principe du mimétisme affectif relève de la similitude perçue entre autrui et moi : « si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'avons éprouvé aucun sentiment est affecté de quelque sentiment, nous sommes par cela même affectés d'un sentiment semblable » (*Ethique*, III, 27, 436).

Par exemple, la pitié est « cette imitation des affects [...] quand elle concerne la tristesse : mais si elle concerne le Désir, elle s'appelle Emulation, qui donc n'est rien d'autre que le Désir d'une chose qui naît en nous parce que nous imaginons que d'autres êtres semblables à nous ont le même Désir » (*Ibid.*, 436). Puisque les affects naissent d'autres affects, de nouvelles avenues s'ouvrent à l'analyse. Les causes ont-elles-mêmes leurs causes, et la théorie n'est plus impuissante à les saisir. Nos préférences ne sont plus exogènes, comme avec le paradigme de la rationalité individuelle, fût-elle limitée. Ainsi, en remontant toute la chaîne des causes antérieures devient-il possible de comprendre ce qui détermine les affects qui nous déterminent à agir. Cette proposition lordo-spinoziste n'est pas à prendre en un sens empirique ; il s'agit plus simplement d'une expérience de pensée à la Hobbes décelant la logique élémentaire qui préside aux rapports sociaux, laquelle fait appel au mimétisme des affects.

Presque tout découle de cette imitation. Presque tout, c'est-à-dire aussi les principes secondaires qui gouvernent la naissance d'autres

affects. En effet, l'imitation ne se présente pas toujours comme telle. Elle a besoin de revêtir des masques, afin que l'homme croie en son unicité illusoire. Différents principes, dérivés du principe premier d'imitation se combinent ainsi : de conformisme, de confirmation, de prosélytisme unanimiste, d'association par contingence et ressemblance (Lordon, 2008a)... Seul le conformisme est directement mimétique. La confirmation résulte du fait qu'une émotion qui se propage à d'autres se trouve renforcée. Pour ce qui est du prosélytisme unanimiste, il est présenté par Spinoza en ces termes : « chacun, autant qu'il peut, fait effort pour que chacun aime ce qu'il aime lui-même et hâisse également ce qu'il hait lui-même ; [...] nous voyons par conséquent que chacun a naturellement le désir que les autres vivent selon son naturel à soi », (*Ethique*, III, 31, 441). Là réside la source de tout conflit : « comme tous ont un pareil désir, ils se font pareillement obstacle, et comme tous veulent être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement » (*Ibid.*). Enfin, le principe d'association par contingence et ressemblance fait la part belle aux circonstances : si deux événements surviennent en même temps, et quand bien même seul l'un d'entre eux serait la cause d'un sentiment, à l'avenir, le surgisement de l'un suscitera l'autre. Quant à l'innovation, elle s'explique également selon la même logique sous-jacente. Elle est la rencontre de deux idées acquises par imitation. A ce point, Tarde est invoqué par Lordon en renfort de Spinoza :

Si dissemblables, si variées que soient les découvertes ou les inventions, elles ont toutes ce trait commun de consister, au fond, en une rencontre mentale de deux idées qui, regardées jusque là comme étrangères et inutiles l'une à l'autre, viennent, en se croisant dans un esprit bien doué et bien disposé, à se montrer rattachées l'une à l'autre intimement, soit par un lien de principe à conséquence, soit par un lien de moyen à fin, ou d'effet à cause. (Tarde, in Lordon 2008a, 83).

Le tour de force donne furieusement envie d'applaudir. L'ensemble de la vie affective est ainsi dérivé d'un seul principe, celui de l'imitation, même les phénomènes en apparence les plus éloignés, comme le conflit et l'innovation. Par ailleurs, Lordon ne cède pas aux « illusions substantialistes de l'individualisme » (Lordon, 2003, 15), puisque chaque affect en cause un autre, dans une réverbération infinie, permettant de se passer de l'hypothèse du libre-arbitre. La théorie affiche fièrement les couleurs du déterminisme.

L'appoint bourdieusien confère un surcroît de chair à ces affects. En effet, ceux-ci ne tombent pas du ciel mais nous viennent des autres individus, « la singularité du moi se construisant par et dans les rapports sociaux » (Bourdieu, 1997, 161). Les structures sociales déposent en chacun de nous leurs alluvions affectives sous la forme d'habitus ou principes de perception, d'appréciation et d'action fonctionnant spontanément « sans nécessairement accéder à la représentation explicite » (Bourdieu, 1989, 9). Ils sont disposition, au sens où ils con-

stituent une « grammaire comportementale », voire un « générateur sous-déterminant de comportements » (Lordon, 2003, 6). Ils se traduisent par des « lois statistiques, lois d'agrégation qui, comme telles, n'excluent nullement la divergence de quelques destins individuels » (*Ibid.*, 6). Les *habitus* se manifestent par un « sens pratique » ou « sens du jeu », à l'origine des anticipations et improvisations spontanées visant un but rarement posé comme tel que Lordon, à la suite de Bourdieu, appelle « stratégiques » (Lordon, 2010c). Ce but tient en l'accumulation de diverses sortes de capitaux, au premier rang desquels le capital symbolique, ou enjeu immatériel spécifique à l'univers social particulier dans lequel agit l'individu (par exemple le crédit ou le renom pour un chercheur ou un artiste). Il implique *l'illusio*, ou adhésion tacite, instantanée et inconditionnelle aux enjeux spécifiques à chaque champ. Nous verrons à la section suivante ce qu'il faut entendre par ce dernier terme. Bornons-nous à rappeler ici que le *conatus* est censé être à la fois à l'origine de l'*habitus* et assimilé à *l'illusio*. Un exposé complet de la théorie bourdieusienne de l'action nous mènerait trop loin. Contentons-nous de souligner son aspect charnel, non-délibératif, spontané et affectif (« l'ordre social s'inscrit dans les corps à travers [...] des transactions affectives avec l'environnement social », Bourdieu, 1997, 168-169), à l'instar des affects spinozistes, avec ce petit supplément d'âme conféré par l'analyse des structures sociales.

1.3. Puissance de la multitude et institutions

Partant du désir et des autres sentiments primitifs, nous avons posé l'individu pour remonter *aux* individus, sources de la fixation du *conatus* sur des affects secondaires et des objets de désir. L'affect met nécessairement en jeu l'environnement social. Un individu est riche de toutes ses influences croisées : « Ce qui arrive aux hommes est l'effet des autres hommes », nous dit Lordon (Lordon, 2010a). Ainsi surgit, au bout du chemin, la puissance de la multitude. « Les hommes s'entre-affectent inter-individuellement et collectivement », précise-t-il (*Ibid.*). D'où une catégorie bien particulière d'affects, que personne n'a voulue et dont aucun n'est à l'origine : les affects communs. Ces derniers sont la conséquence de la puissance d'une institution (Lordon, 2010b). Ils constituent le *modus operandi* de la puissance de la multitude, autre nom du jeu des interactions spontanées des individus. Ils sont provoqués par les conventions et normes secrétés par le corps social. Naturellement, ils peuvent entrer en contradiction avec les affects individuels, lesquels opèrent alors un travail de sape et peuvent s'exprimer *via* la colère ou l'indignation par exemple. La forme la plus ordinaire de l'affect commun réside dans l'autorité institutionnelle.

L'accent est mis sur le pouvoir des institutions et leur arbitraire. Le pouvoir se définit comme la « captation, par un intermédiaire,

homme ou institution, de la puissance de la multitude » (Lordon, 2010b). Pareil pouvoir se manifeste notamment par la « violence symbolique » chère à Bourdieu : toute appréciation du monde, même lucide en apparence, *tend* à reproduire les catégories d'analyse qui sont celles des classes sociales dominantes, fussent-elles employées par ceux qui auraient le plus intérêt à son changement, c'est-à-dire les classes sociales dominées. Il s'agit bien d'une forme de violence, car il leur faudrait changer de façon de penser pour pouvoir *complètement* se libérer des contraintes sociales, lesquelles s'incarnent dans des champs, ou univers sociaux obéissant à une logique spécifique, irréductible à une autre quoique répondant à des lois générales de fonctionnement. Par exemple, ce qui fait courir un physicien n'est pas ce qui fait courir un maçon ou un peintre, et les motivations fondamentales des uns peuvent paraître opaques et obscures aux autres. Les champs sont « à la fois champs de forces et champs de lutte pour transformer ces rapports de forces » (Bourdieu, 2000b, 61). L'habitus et le champ entretiennent une espèce de « complicité ontologique », gage de l'efficacité du sens pratique des individus. Bourdieu aime à résumer sa théorie de l'action par la formule *habitus + champ = action* (Bourdieu, 1980). Pareille « complicité » explique que l'affect commun issu du champ puisse entrer en résonance avec l'affect individuel émanant de l'habitus. L'injonction de l'institution est automatiquement reconnue et acceptée, et c'est cela son autorité, fruit de cette complicité. Comme chez Bourdieu, le réel chez Lordon est à la fois conflictuel et relationnel : le social n'existe pas en dehors des individus ; il n'est pas un collectif abstrait qui poserait ses propres fins ; il est le fruit de leurs luttes incessantes.

Mais ce que le *conatus* apporte à l'habitus est de pousser au changement, réputé exogène (l'arrivée de nouveaux entrants dans un champ) chez Bourdieu (Lordon, 2003). Et qui dit changement dit également possibilité de mort ou de novation institutionnelle. Le rapport ordinaire du *conatus* à la structure sociale opère sous le mode de l'endiguement ou de l'incarnation-augmentation de la puissance d'agir. Quand la quantité de puissance d'une institution descend en-dessous d'un certain seuil, l'indignation fleurit (Lordon, 2010b) et, par suite, la remise en cause. Quand les régulations s'affaiblissent, les *conatus* sont relâchés sous une forme violente et presque incontrôlable (Lordon, 2006b). On retrouve là l'anomie durkheimienne. Rien d'étonnant, sans doute, si Lordon s'émerveille du « spinozisme de Durkheim », « si manifeste » (Lordon, 2010b, paragraphe 9) ou croit voir en lui un personnage « remarquablement spinoziste » (Lordon, 2008a, 155). Les périodes d'anomie sont celles de la gestation de nouvelles institutions.

Aussi stimulante soit-elle, l'analyse lordonienne navigue en eaux troubles. Trois séries d'écueils se profilent dans le lointain. Si la tension entre mimétisme et rivalité, prétendument résolue grâce au pro-

sélytisme unanimiste, gagne à être creusée en profondeur ; il convient également d'interroger les apories d'une théorie des affects reposant presque exclusivement sur l'imitation, et très accessoirement sur la contingence, mais aussi d'interroger directement le texte de Spinoza lui-même afin de voir si l'analyse de Lordon en est le reflet fidèle, comme elle le prétend.

2. La tension entre mimétisme et rivalité

La théorie est aussi audacieuse qu'ambitieuse. L'imitation des affects est censée rendre compte de tous les comportements, fussent-ils de rivalité et d'innovation. Penser ensemble ces deux modalités *a priori* antithétiques de l'action, mimétisme et conflit, peut pourtant sembler relever de la gageure. La question suscitée par les développements précédents est : comment passer d'un principe à l'autre ? Pourquoi dans certains cas les individus seront-ils conformistes et dans d'autres prompts à faire éclater leurs différends ? C'est une bien étrange dynamique qui s'enclenche (2.1). En outre, à revenir au texte même de Spinoza, on s'aperçoit que Lordon fait peu de cas de la cause intérieure des sentiments, qui ne sont pas uniquement provoqués par autrui, et qu'il passe sous silence un pan de la théorie du philosophe, qui fait de la psyché le théâtre d'une lutte des affects et désirs entre eux, source de déchirements et contradictions internes (2.2). Par ailleurs, une ombre plane sur la théorie de Lordon. C'est celle de René Girard. On sait que celui-ci a fait de la rivalité mimétique la clef de voûte de son édifice théorique. Chez lui, le principe directeur de l'imitation ne réside pas dans la ressemblance mais dans l'écart. Leur confrontation servira à mettre le doigt sur une difficulté de l'analyse (2.3). Enfin, si tout désir vient d'un autre, il convient de s'interroger sur la possible régression à l'infini des affects (2.4).

2.1. Comment parvenir à un accord ?

Trois registres d'action peuvent être délimités chez Lordon. Le premier est d'ordre mimétique. Il regroupe les principes de conformisme et de confirmation (*cf.* 1.2). Le deuxième suscite la rivalité. Il a reçu pour nom de baptême le prosélytisme unanimiste. Enfin, il existe des comportements contingents, nés de la coïncidence des événements. S'il se trouve que deux affects ont été provoqués à des intervalles temporels très rapprochés, le surgissement de l'un entraînera par la suite le déclenchement de l'autre. C'est le principe d'association. Notons qu'il nécessite que deux affects aient déjà été suscités par l'un ou l'autre des deux premiers principes, mimétique ou agoniste. Il s'agit donc d'une modalité secondaire d'action. Elle ne crée pas de nouvelle émotion mais en lie deux déjà existantes. De même, si l'une seulement de deux choses simultanées provoque un sentiment primitif, à l'avenir,

lorsque la chose qui n'était pas la cause véritable de ce sentiment se produira à nouveau, elle déclenchera ce sentiment, par simple association accidentelle (conformément à la proposition 15, du livre III de *L'Ethique*). Il convient de noter que cette cause véritable vient nécessairement de l'imitation des affects d'après Lordon. La cause « accidentelle » n'en est ainsi que la dérivée. Il vaut mieux insister sur ce point crucial : pour Lordon, tout découle, directement ou non, d'une logique mimétique.

La question fondamentale demeure : pourquoi le mimétisme dans un cas, et la rivalité dans l'autre ? Après tout, le prosélytisme unanime consiste à s'offusquer de ce que d'autres ne partagent pas nos affects. Une solution simple au problème saute aux yeux : tout le monde imite tout le monde et il n'y a plus lieu de se prendre en haine. Si les individus s'obstinent dans leur rivalité, il faut bien supposer que le mimétisme n'est pas si prégnant. Qu'est-ce qui peut faire sauter les digues de l'unicité ? Comment l'imitation peut-elle s'infiltrer alors que les individus se font obstacle les uns aux autres ? Lordon se montre peu disert sur cette tension entre mimétisme et rivalité. Il se contente de poser une « dynamique qui mêle ralliements mimétiques des uns et compétitions de puissance des autres [qui] entraîne par étapes successives la formation de coalitions de plus en plus grosses et de moins en moins nombreuses jusqu'à ce que le groupe ait entièrement convergé et se retrouve uni autour d'une même conception du bien et du mal » (Lordon, 2010b, paragraphe 5). Ceux qui imitent ne sont ainsi pas ceux qui entrent en conflit : indication aussi précieuse que peu étayée. Nous sommes priés de nous satisfaire de cette seule précision : dans l'état de nature, expérience de pensée à la Hobbes à ne surtout pas prendre en un sens empirique, les « désirs d'expansion et la conception du bien qui leur est attachée » (*Ibid.*) se heurtent les uns aux autres. Pourquoi pas. De ce qu'il s'agit d'une fiction conceptuelle, on ne saurait balayer d'un revers de main les détails analytiques, qui sont toute la matière de la démonstration. Reste la question : pourquoi certains imitent quand d'autres entrent en compétition pour être imités puisque le mimétisme est censé être la logique élémentaire des comportements ? Est-ce la force du désir ou de l'affect qui départage les uns et les autres ? Nous l'avons vu, la théorie est celle d'une « algèbre des affects ». Les individus sont inégaux en termes de puissance, c'est-à-dire de quantités d'affects. Peut-être faut-il augmenter la théorie d'un aspect qualitatif, celui de la force d'un affect. Nous essayons ici de voir au prix de quelles hypothèses supplémentaires le programme spinoziste de Lordon peut être sauvé. Toute analyse, même et surtout critique, devrait à notre sens toujours s'essayer à ce genre de démarche. Plus l'affect est fort, plus il veut se répandre (il suscite alors la rivalité) ; plus il est faible, et plus il est prompt à être renversé par l'imitation des affects plus puis-

sants. C'est là une hypothèse supplémentaire, qui ne figure pas dans les analyses lordoniennes.

Spinoza, quant à lui, y avait apporté une réponse : parce que l'objet du désir est rare (cf. notamment les propositions 32 et 35 du livre III de *L'Ethique*). Cette rareté concerne aussi bien les possessions matérielles que les liens affectifs. Si, donc, l'objet du désir ne peut être partagé, il s'ensuit que les individus vont entrer en conflit pour son appropriation. Cela, Lordon ne l'ignore pas. Reste qu'il n'explicite pas beaucoup cette hypothèse sous-jacente : la rareté. Spinoza parle bien « d'une chose qu'un seul peut posséder » (*L'Ethique*, III, 32, souligné par nous). C'est là un postulat qu'il conviendrait certainement d'ausculter. Que la rivalité puisse naître de l'imitation par ce biais fait peu de doute. Mais il conviendrait, au préalable, de se demander quel est le domaine de validité de ce type de rareté. Les liens affectifs n'existent pas forcément en quantité limitée ou, plutôt, dans la limite des stocks disponibles, comme si l'on ne pouvait être ami qu'avec une seule personne... Y aurait-il donc une quantité d'amour restreinte en chacun qui ferait que l'affection réservée à l'un en priverait un autre ? Sans doute n'est-il pas matériellement possible d'être ami avec tout le monde. Toujours est-il que l'on ne peut déduire logiquement de cette remarque de bon sens le fait que le sentiment accordé à l'un l'est nécessairement au détriment de celui éprouvé pour un autre. De même, il existe des biens publics : leur usage par quelqu'un est compatible avec leur usage par quelqu'un d'autre. Pour ce qui est des biens dits « privés », il existe des biens de consommation de masse. Puisque une marchandise ressemble à une autre, chacun peut se porter acquéreur du même bien que son voisin ou son modèle. Il n'y a donc pas conflit. Dans ce cadre, la rivalité pour cause de contagion mimétique du désir se limite aux objets uniques, tels les œuvres d'art, et encore ne s'agit-il pas des reproductions, comme les livres, puisque ces derniers sont fabriqués identiquement à satiété. Nous reviendrons sur cette question de la rareté.

Fondamentalement, l'exodétermination des comportements est hérissée d'épines. L'hétérogénéité des individus entraîne celle des imitations. Si chacun tend un miroir à l'autre, les affects se métamorphosent moins qu'ils ne se renforcent. À n'imiter que le ressemblant, on ne change pas véritablement. Il n'y a pas d'accord possible, puisque l'accord nécessite l'évolution des points de vue, c'est-à-dire la transformation. Or cette dernière est exclue d'emblée puisque le principe gouvernant le mimétisme est la similitude. La similitude est une barricade ; les mêmes parlent aux mêmes dans un splendide isolement. Pour sortir du dilemme, force est de supposer que similitude n'est pas ressemblance totale. Si on ne faisait qu'imiter le ressemblant, on n'acquerrait rien de nouveau ; il faut donc qu'il y ait un écart, perçu par l'imitateur, entre lui et son modèle ou la source de la contagion. Mais alors, quel doit être cet écart ? Comment définir la

ressemblance qui pousse à l'imitation ? En outre, cela laisse de côté deux questions essentielles : pourquoi la perception d'une similitude est-elle de nature à susciter la même émotion ? Comment perçoit-on cette similitude ? Lordon s'en tient aux généralités, quand bien même tout est affaire de détails. Il n'est pas dit que sa théorie survive au microscope.

Au reste, un trouble semble l'avoir gagné au fil de la construction de son édifice théorique. La définition spinoziste du mimétisme, rappelée à l'envi dans les œuvres originelles (« si nous imaginons qu'une chose semblable à nous [...] éprouve quelque affect, nous éprouvons par cela même un affect semblable »), fait peu à peu place à une définition proche de la tautologie : « je fais mien le désir d'un autre que je reconnais comme imitable » (Lordon, 2010c, 122). Ainsi, serait imité ce qui est imitable. On notera le glissement : est digne d'être copié non ce qui est semblable mais ce qui est imitable. Sans doute Lordon sent-il confusément les limites d'une théorie du mimétisme basée sur les similitudes. Faute d'être caractérisée finement, l'imitabilité est d'une utilité heuristique faible. Elle n'aide ni à décloisonner l'imagination scientifique ni à comprendre les raisons de l'imitation.

Mais ce n'est pas là la moindre des difficultés théoriques qui se dressent sur le chemin. La théorie de l'innovation proposée est des plus séduisantes. Inventer, c'est faire se rencontrer deux idées jusque là isolées. Soit. Mais que vient faire le mimétisme dans cette galère ? Pourquoi, mis en face de deux phénomènes similaires, deux individus inventeraient-ils deux choses différentes ou, pourquoi pas, deux choses similaires ? Pourquoi la connexion se fait-elle entre ces idées étrangères ? Le surgissement de l'innovation reste mystérieux. Sans doute est-il nécessaire de multiplier les affects pour multiplier les chances de connexion d'idées isolées. Partant, plus on rencontrerait de monde, plus on aurait de chances d'acquérir de nouveaux affects et, par là, de faire se croiser ces pensées éloignées. Implicitement, dans le cadre de cette théorie, les créateurs doivent être sociables, puisque nos affects et nos idées nous viennent des autres. Il n'y a ainsi pas de place pour le génie solitaire, enfermé dans la tour de verre de sa sensibilité toujours à vif. Certaines personnalités sont plus créatives que d'autres : ont-elles pour autant plus vécu, plus imité ? Le cas échéant, pourquoi ?

D'autre part, la haine ne vient pas nécessairement de ce que l'autre fait obstacle à la bonne opinion que le public a de soi. On peut haïr celui qui est plus complet, celui qui réussit là où l'on ne s'engage même pas (et c'est alors sa propre impuissance que l'on hait à travers lui).

Cette tension rivalité-mimétisme amène sur un autre terrain. Nous avons vu que le *conatus* prend chez Lordon des accents nietzschéens. Il est énergie désirante « en vue d'un surcroît de puissance » : à en croire la lecture lordonienne, le *conatus* est ainsi volonté de puissance.

Dans un autre article, il est question de « désir d'expansion » (Lordon, 2010b), ce qui semble tout de même un peu plus que l'effort pour persévérer dans son être :

Avant tout, quelque chose de vivant veut *libérer* sa force – la vie elle-même est volonté de puissance – : l'autoconservation n'en est qu'une *conséquence* indirecte extrêmement fréquente, parmi d'autres. – Bref, ici comme partout, attention aux principes téléologiques *superflus* ! – comme celui qui constitue la pulsion d'autoconservation (on la doit à l'inconséquence de Spinoza) (Nietzsche, 2000, 637)

Pourtant, la philippique de Nietzsche contre ce principe « superflu » qu'est le *conatus* n'est pas exactement remplie à ras-bord d'admiration et de tact. Peut-être le célèbre philologue passé à la philosophie se trompe-t-il dans sa critique virulente de Spinoza. Certains le pensent (Deleuze, 1970 ; Yovel, 1992). Toujours est-il que cela aurait mérité, à tout le moins, une explication sinon une mise au point. Ce débat là est absent des analyses lordoniennes, comme s'il n'avait jamais existé. Nous n'entendons pas nous prononcer sur ce point, mais seulement souligner qu'il est légitime de se poser la question, du fait de la remise en cause explicite de Spinoza par l'auteur du *Gai Savoir*. Cette torsion nietzschéenne du *conatus* n'est ni assumée ni revendiquée par Lordon. Quoiqu'il en soit, c'est là un point mineur. Avec ou sans connotation nietzschéenne, il s'agit de savoir si le *conatus* peut rendre d'éminents services théoriques. Que Lordon ait été ou non fidèle à une pensée dont il se réclame est une considération après tout secondaire.

Au surplus, si Lordon avait poussé un peu plus loin la flexion nietzschéenne du *conatus* qui ressemble furieusement à la volonté de puissance chez lui, il aurait découvert d'autres sources de conflit, bien plus riches et complexes que le seul prosélytisme. À tout le moins, on ne saurait faire l'économie d'une interrogation sur les autres raisons possibles de rivalité. À en croire Lordon, seules la vanité (« comme tous veulent être loués et aimés de tous ») et l'incompatibilité des désirs (« les conflits qui naissent inévitablement de l'entrechoc [des désirs] ») expliqueraient la rivalité. On pourrait pourtant en distinguer bien d'autres causes. À cet égard, il peut être stimulant de rappeler la définition que donne Nietzsche de la volonté de puissance : « appropriation, atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses formes propres, incorporation et à tout le moins, dans les cas les plus tempérés, exploitation »⁴ (Nietzsche, 2000, 809). Le même Nietzsche tenait la vie psychique pour le fruit d'une lutte incessante entre pulsions. Sur ce point (comme sur

4 *Stricto sensu*, il s'agit de sa définition de la vie ; mais, comme par ailleurs il a affirmé de celle-ci qu'elle était volonté de puissance, on comprend qu'il s'agit d'une équivalence, ce que du reste confirme la suite du paragraphe, où elle est mentionnée.

d'autres ?), son analyse pourrait bien se rapprocher de celle de Spinoza...

2.2. La vertu et le flottement de l'âme

Lordon cite abondamment son maître. Il se pourrait cependant que les références soient sélectives. Deux concepts-clés de Spinoza sont très peu mobilisés, et encore est-ce très tardif et relativement anecdotique. Il s'agit de la vertu et du flottement de l'âme. Commençons par ce dernier. À notre connaissance, il n'est repris en toutes lettres que dans *Capitalisme, désir et servitude*, paru en 2010, soit bien après l'élaboration de l'essentiel de la théorie, et seulement pour qualifier la « tension temporelle du désir » (Lordon, 2010c, 22) : du fait de l'incertitude entourant la satisfaction *future* d'un désir, l'espoir ne va pas sans crainte et inversement. Le lecteur est prié de se contenter de cette brève allusion à un concept pourtant central chez Spinoza. Remarquons tout d'abord que cette tension relevée à juste titre par Lordon n'est qu'une conséquence, parmi tant d'autres, du phénomène. Il n'en est pas la nature.

En fait, le flottement de l'âme est la trace du conflit intérieur entre désirs contradictoires. L'individu spinoziste est souvent déchiré, clivé, ambigu. Il peut cumuler des affects incohérents et être multiple. Si tout à coup nous décelons une ressemblance entre un objet « qui nous affecte ordinairement d'un sentiment de tristesse [avec un] autre, qui nous affecte ordinairement d'un sentiment de joie également grand, nous l[e] haïrons et l'aimerons tout à la fois » (*Ethique*, III, 17, 428). Par ailleurs si, « celui qui imagine ce qu'il hait comme affecté de tristesse se réjouira », « cette joie ne peut guère être solide et sans conflit dans l'âme » (*Ibid.*, 434), du fait justement de l'imitation des affects. En général, la haine renforce la haine par mimétisme, mais il peut arriver, prévient Spinoza, par une sorte d'erreur de perception ou de faille du mimétisme, que l'individu « imagine que cet autre est affecté d'amour envers lui, [...] il s'efforce [alors] de ne pas le haïr et de ne l'affecter d'aucune tristesse » (*Ibid.*, 451). Entre autres causes possibles et nombreuses de flottement de l'âme (cf. notamment proposition 51 du livre III de *L'Ethique*), il y a aussi l'ingratitude, c'est-à-dire la tristesse née de la non-reconnaissance du bienfait apporté à celui/celle que l'on aime (proposition 40).

Peut-être Lordon serait-il disposé à concéder que l'individu est susceptible d'être ambigu et clivé. Mais s'il reprenait jusqu'au bout la théorie de Spinoza il ne pourrait plus soutenir que « Ce qui arrive aux hommes est l'effet des autres hommes » (Lordon, 2010a), dans la mise en abîme de l'imitation des affects. En effet, nous venons de le voir, le flottement de l'âme peut être imputé à la ressemblance sans que celle-ci dérive du mimétisme. Par ailleurs, ce dernier n'opère pas tout le temps, puisqu'un individu devrait normalement haïr qui l'a en détes-

tation. Or, il peut « imaginer que cet autre est affecté d'amour envers lui » (Spinoza, *op. cit.*, 451). C'est là tout le contraire de l'imitation.

Il y a à cela une raison importante, que l'on peut dénicher par une lecture attentive de Spinoza. Les individus conduits par la Raison tenteront de ne pas réagir à la haine par la haine mais de la détruire par l'amour, car ils « ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent pour les autres hommes », étant pleinement conscients qu'ils « ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que d'être tous d'accord en toutes choses » (Spinoza, *op. cit.*, 505). En conséquence, ils cherchent à effacer les motifs de désaccord et à éteindre les querelles. De tels individus sont réputés vertueux ou puissants (c'est chez Spinoza la même chose) : « la vraie vertu n'est rien d'autre que de vivre sous la seule conduite de la Raison » (*Ibid.*, 520). Ce couple vertu/impuissance en rejoint un autre, action/passion. La passion est le sentiment incompris. L'action, le sentiment compris et assumé, autrement dit la vertu. De fait, la passion est « rejetée » du côté de l'impuissance. Lordon parle bien sûr de la Raison chez Spinoza, mais sans véritablement évoquer sa liaison avec la vertu. Quand il évoque cette dernière, c'est de manière assez elliptique : « le sens même de la vertu réside dans les réquisits de la persévérance et de la conservation de soi » (Lordon, 2010b, par. 20). Certes. Seulement, la vertu occupe une position très importante dans l'analyse spinoziste et très anecdotique dans celle de Lordon. Dans *Capitalisme, désir et servitude*, il souligne que les hommes guidés par la Raison sont de l'espèce la plus rare. Formellement, il est en accord avec son maître à penser, qui soulignait : « ils sont rares, en effet, ceux qui vivent selon les préceptes de la Raison » (*op. cit.*, 556). Mais la précision qui suit n'est peut-être pas si anodine : pour « se retenir d'imiter le[s] sentiments [des autres hommes], il faut une singulière puissance d'âme » (*Ibid.*, 556). Quoique difficile, cela reste possible. Les hommes vertueux résistent à l'imitation, car la vertu consiste à puiser son désir dans sa nature propre, et non dans une cause extérieure, autrement dit d'être l'auteur d'une action, sans cesser pour autant d'être déterminé puisque la cause est alors intérieure. En effet, Lordon ne retient de Spinoza qu'un type de sentiments, constitutif des « passions », en oubliant l'autre, constitutif des « actions ». Si la force d'une passion dépend bien d'une cause extérieure comme il le clame, elle est source d'impuissance, qui « consiste en cela seul que l'homme se laisse conduire par les choses extérieures à lui [...] et non ce que demande sa propre nature, considérée en soi » (*Ibid.*, 521). *A contrario*, il en découle que la puissance revient à suivre « sa propre nature, considérée en soi ». Au reste, la vertu est bien cardinale chez Spinoza, qui résumait sa pensée à l'appendice du livre IV de *L'Éthique* au distinguant clairement « les désirs qui suivent de notre nature », « définis par la puissance de l'homme », de ceux qui doivent leur force à « la puissance des choses extérieures ». « C'est pourquoi les premiers sont

bien nommés des actions, et les seconds des passions » (*Ibid.*, 553). Lordon ne retient ainsi que les passions pour pouvoir avancer des propositions aussi fortes que « la servitude de la condition passionnelle [...] est hétérodétermination, attachement à des causes et des choses extérieures » (Lordon, 2010c, 114), « l'exodétermination passionnelle est notre *irrémissible condition* » (*Ibid.*, 115, nous soulignons), « les individus, souligne-t-il, sont *toujours* déterminés à agir par des forces et des causes extérieures » (Lordon, 2006b, 14). Selon lui, le désir serait assigné du dehors ; il n'y aurait pas « de désirable préexistant » (Lordon, 2010c, 16)⁵. Ce n'est pas ce qu'affirme Spinoza, pour qui certains sentiments relèvent de l'action (notamment ce qu'il appelle « Force d'âme » en ses deux embranchements, Fermeté et Générosité).

Ces ruptures théoriques non explicitées par rapport à Spinoza ne sont pas tout. Les rapports entre conflit et mimétisme s'éclairent si l'on fait appel à René Girard. Cette référence ne surgit pas de manière inopinée dans le débat puisque Lordon s'est associé à André Orléan, lequel s'est fait connaître, entre autres, pour sa transposition des analyses de Girard à la théorie de la monnaie.

2.3. Ressemblance ou écart ?

Nous l'avons vu, le principe de l'imitation des affects pose problème. La ressemblance qui déclenche la copie ne saurait être trop étroite, faute de quoi les individus ne changeraient jamais véritablement, vidant ainsi le concept même de mimétisme de sa portée. Chez Lordon, la définition précise de la ressemblance fait défaut. Peut-être n'est-ce pas un hasard et est-ce le signe d'une réelle difficulté analytique. Penseur iconoclaste majeur au renom international, René Girard développe également une théorie de la rivalité mimétique très stimulante. À le suivre, ce n'est pas la ressemblance qui provoque l'imitation mais l'écart ou la différence. Le désir est suscité par celui qui est plus complet. Il n'unit donc pas un sujet à un objet, mais un sujet à un autre sujet, *via* la médiation de l'objet désiré par cet autre sujet. Tout désir est en fait triangulaire. On croit vouloir un objet, on veut en fait ressembler à un autre individu qui nous a désigné, par son attitude et en dehors de toute volonté consciente, cet objet (Girard, 1961, 1972 ; Dupuy, 1992 ; Orléan, 2008). Par exemple, on peut d'abord estimer ce plat sans saveur et réviser son jugement à la lumière de l'appréciation de quelqu'un d'autre à qui l'on cherche in-

5 S'il n'a jamais vraiment abordé le concept d'action et de vertu chez Spinoza, Lordon semblait conscient, au tout début de sa théorisation, de l'existence d'une nature propre et, par là, d'un « désirable préexistant ». Il évoque en effet très rapidement la figure d'un « homme intégralement [...] soumis aux lois de son essence *et* à l'action des causes extérieures » (Lordon, 2003, 15, nous soulignons). Il aura donc fini par ne plus voir que les dernières, alors que cette formulation laissait entendre qu'il pouvait y avoir quelque chose comme une cause intérieure.

consciemment à ressembler, car en matière de goûts il n'y a pas vraiment d'argument rationnel qui tienne. Tout désir est en fait désir d'être autre, d'être plus complet. S'il s'attache à un objet et peut susciter des raisonnements, il vise en fait un individu. La médiation est dite interne si l'individu à l'origine du désir peut également dresser un obstacle à sa satisfaction : il est alors objet de haine, ce sentiment puissant qui est « d'abord haine de soi en raison de l'admiration secrète que recèle la haine » (Girard, 1961, 24). La médiation est dite externe quand la source du désir est soit imaginaire soit intouchable, planant dans une sphère sociale hors de portée ou qu'elle est trop talentueuse pour être vraiment concurrencé.

La possession rabaisse l'objet possédé ; de cette déception peut naître la chute du médiateur de son piédestal. S'ensuit une période d'instabilité où les médiateurs se succèdent plus ou moins rapidement. Rien de plus contagieux que le désir ; le spectacle d'une chose désirée par B suffit à entraîner le désir de A ; à son tour le désir suscité chez A vient redoubler le désir initial de B. Cette logique d'autorenforcement des désirs génère de la violence (Dupuy, 1992). Pour sortir de cette montée aux extrêmes, de cette polarisation accrue des tensions (si tous se mettent à désirer la même chose, tous ne s'en peuvent rendre possesseurs), il n'y a qu'une issue : la décharger sur un bouc-émissaire, coupable parce qu'innocent (Girard, 1972). Il faut en effet que la victime ressemble à ses bourreaux pour que le sacrifice conduise à l'évacuation de la violence. « C'est la communauté entière que le sacrifice protège de sa propre violence [...] Le sacrifice polarise sur la victime des germes de dissension partout répandus et il les dissipe en leur proposant un assouvissement partiel » (*Ibid.*, 18), il est « une violence sans risque de vengeance » (*Ibid.*, 26). Ainsi, la mimesis, née de la différence, suscite la violence. Ce phénomène de « bouc-émissaire » n'est pas à prendre au sens littéral et peut revêtir bien des formes, de l'acharnement spéculatif sur une valeur financière au renversement complet des grilles d'analyse (voir Aglietta et Orléan, 1998, 2002).

Chez Girard, la différence suscite la ressemblance en même temps que la violence. La dynamique est cyclique. Au contraire, chez Lordon, c'est la ressemblance qui provoque la ressemblance. Là où Girard voit surgir le désir sous le signe du manque, de la moindre complétude, Lordon s'efforce de le penser, à la suite de Spinoza, dans sa positivité⁶. Si tous deux ont recours au mimétisme, la cause de ce phénomène diverge. Certes, quand la similitude appelle la similitude chez Lordon, elle suppose la présence d'un certain écart, jamais défini précisément. Même amendé par la reconnaissance de la nécessité

6 L'étonnant, en l'espèce, est qu'Orléan se soit joint à lui dans son entreprise de refondation théorique (Lordon, 2008a). Dans son ouvrage le plus récent, il renvoie même à l'article qu'ils ont coécrit (Orléan, 2011). Pourtant, Girard ne nous semble pas entièrement soluble dans Spinoza.

d'une légère différence, il y a loin de là à l'acceptation de la plus grande complétude comme principe déclencheur du mimétisme. Certes encore, toute zone d'opacité n'est pas dissipée chez Girard, puisqu'il convient de s'interroger sur la perception et la nature de cette complétude⁷. Reste que son analyse paraît plus judicieuse et subtile. Les pages qu'il consacre à l'analyse de la naissance des désirs telle qu'elle ressort des œuvres de Dostoïevski, Cervantes, Proust et Stendhal, sont d'une finesse lumineuse rarement égalée (Girard, 1961). Toutefois, plus grande complétude et similitude peuvent aller de pair : il est en droit tout à fait concevable de percevoir chez autrui à la fois *une* ressemblance *et* une plus grande épaisseur, comme si l'on avait devant soi, en quelque sorte, le reflet de notre moi futur, celui qui résultera de l'imitation. Pour autant, à en croire Girard, l'harmonie sociale s'érigerait sur la différence, les ferments de division apparaissant quand la ressemblance lui donne peu à peu le pion. « Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace » (Girard, 1972, 89). On le voit, la cause du conflit diverge : l'individu girardien ne souhaite pas nécessairement être imité ; tout consensus naissant recèle en germe sa fin prochaine. La violence est ainsi liée intimement au fait même de l'imitation, au contraire de l'individu selon Lordon et Spinoza, chez qui elle découle de la vanité et des obstacles que l'hétérogénéité des affects lui oppose. Pour Girard le conflit est présent partout à l'état latent. Pour Lordon, seuls certains veulent « entrer en compétition », les autres se contentant de « ralliements mimétiques ». Dans sa grande synthèse qui mêle notamment Adam Smith à René Girard, Jean-Pierre Dupuy fait de la « sympathie envieuse » le moteur des comportements humains. La sympathie contient, dans les deux sens du terme, l'envie (Dupuy, 1992). D'où l'ambivalence fondamentale du désir. La violence est toujours présente, prête à déborder. Si c'est bien « la reconnaissance des autres qui donne sa substance à l'amour de soi » (*Ibid.*, 112), cette reconnaissance vient combler un manque d'être, chaque individu se perdant volontiers dans le jeu de miroirs tendu par ses dissemblables.

Si la théorie girardienne nous semble sur ce point quelque peu supérieure à son homologue lordonienne, elles partagent tout de même certains défauts.

2.4. D'où vient le désir premier ?

Si tout désir nous vient d'un autre, il n'est pas difficile de voir que l'on s'engage dans une régression infinie. En remontant un à un les

⁷ Intuitivement, la complétude a deux versants : quantitatif – le nombre de désirs et d'émotions – et qualitatif – leur force. En effet, une émotion plus faible est toujours le signe d'un manque, quel que soit son nom – manque d'intérêt, d'âme, etc. Par où le qualitatif rejoint le quantitatif, puisque manquer d'intérêt c'est avoir *moins* de sujets d'intérêt.

maillons de la chaîne des affects, on parvient à l'affect originel. Qui donne à Adam son désir ? À suivre cette théorie mimétique jusqu'au bout, aucun désir n'est possible puisque le désir premier, trouvant sa source à l'extérieur, ne peut advenir à l'existence, en l'absence, justement, de source extérieure. La régression infinie met à mal l'exodétermination des individus. La logique nous conduit à reconnaître que l'individu peut aussi puiser en lui-même ses désirs et affects. Il ne peut être pure extériorité.

Au vrai, Girard avait un peu obvié à cette critique par avance en décelant la présence de personnes plus désirantes, susceptibles de trouver en elles-mêmes leurs déterminations. Le noble, à entendre au sens métaphorique, est celui qui tire sa passion de lui-même. La noblesse : l'indifférence au regard des autres et à ses intérêts propres. La régression infinie est rompue grâce aux personnes de ce type, véritables modèles pour la masse des individus (Girard, 1961, 1972). Lordon ne fait pas intervenir ces hommes en forme d'énigmes, qui n'ont pas besoin des autres pour acquérir leur consistance propre. Soyons charitables en greffant un chirurgien girardien à la plante spinoziste afin de remédier à cet agent logique pathogène. Ce faisant, on ne résout pas, loin de là, tout le mystère de l'origine du désir et du comportement, puisqu'il est des affects qui échappent à l'empire du mimétisme. Enfin, il n'est peut-être pas inutile de signaler que l'introduction de l'idée de « noblesse » semble conférer quelque crédit au lieu commun d'un désir en partie inhérent à l'individu, inné, jailissant de lui et non des autres.

Cependant, les failles du prosélytisme unanimiste ne s'arrêtent pas là. Elles courent le long du précipice formé par la logique de la distinction. Plutôt que de vouloir se ressembler, les hommes peuvent à toute force entendre différer. Ce n'est sans doute pas un hasard si, au fil des articles et ouvrages, la filiation bourdieusienne semble s'éroder, car le fameux sociologue béarnais avait justement élaboré sa théorie à partir de Spinoza, mais aussi en partie contre lui.

3. Prosélytisme unanimiste ou distinction ? Le rattachement problématique à Bourdieu

Une inquiétude sourde saisit le lecteur de Lordon. Pourquoi subsumer Bourdieu sous Spinoza, alors que Bourdieu affirme le dépasser pour proposer une théorie plus générale ? De fait, il convient de s'interroger s'il est préférable d'avoir une lecture spinoziste de Bourdieu ou une lecture bourdieusienne de Spinoza ? (3.1) L'écueil principal est constitué par l'articulation du prosélytisme unanimiste à la logique de la distinction, que la rivalité par imitation des désirs ne suffit pas à expliquer (3.2). En effet, si tout vient de l'imitation d'affects, comme l'affirme Lordon, pourquoi chercher à se distinguer (cela signifie, alors, que l'on n'imité plus) ?

3.1. Lecture spinoziste de Bourdieu ou lecture bourdieusienne de Spinoza ?

La poussée théorique initiale est l'effet de deux constats. La « haute compatibilité » (Lordon, 2006b, 2) entre concepts spinozistes et bourdieusiens et les lacunes dynamiques de l'économie des formes symboliques, le changement, dû aux nouveaux entrants, étant exogène. « Ce qui manque à la sociologie de Bourdieu dans [l]e registre [du changement], je suggère d'aller le chercher chez Spinoza » (Lordon, 2003, 9). Le *conatus*, nous l'avons vu, serait à la fois « l'énergie sous l'habitus », l'*illusio*, la matrice génératrice des logiques d'action spécifiques aux divers champs, et un moteur endogène de changement de ces derniers. Cela fait sans doute beaucoup. D'autant que pareille relecture spinoziste est sujette à un certain flottement puisque, à un stade ultérieur de l'élaboration théorique, ce sont les affects qui ont damé le pion à l'*illusio* comme base d'actualisation du *conatus* (Lordon, 2010b). Pour autant, il paraît possible de concilier affects et *illusio*, comme nous l'avons fait dans notre présentation, puisque la théorie de Bourdieu met en jeu les corps et les émotions (pour définir l'habitus, il parle souvent de « dispositions corporelles »). Toujours est-il que ce flottement signe un malaise.

Pour stimulante qu'elle soit, la relecture de Lordon est-elle totalement convaincante ? Force est de constater que les références à Bourdieu se font à proportion inverse des citations précises de son œuvre. Au fil du temps, les simples mentions se font même de plus en plus ténues⁸. Cela n'est peut-être pas innocent et recèle, en germe, vraisemblablement, des incompatibilités théoriques. Premièrement, et Lordon est le dernier à l'ignorer, le sociologue béarnais est un grand lecteur du philosophe néerlandais. Il le cite abondamment dans toute son œuvre. De fait, pour le frapper d'une formule, il semblerait que Bourdieu ait été lordonien avant Lordon ! À propos de l'habitus, il décrit « sa tendance à se perpétuer selon sa détermination interne, son *conatus*, en affirmant son autonomie par rapport à la situation (au lieu de se soumettre à la détermination externe de l'environnement, comme la matière) » (Bourdieu, 1989, 9). La distinction *conatus* essentiel/*conatus* actuel est même implicitement exposée dans *Les Structures sociales de l'économie* : « chacun [des protagonistes] incarne en quelque sorte la “tendance à persévérer dans l'être”, le *conatus*, de la position qu'il occupe, et que tout son être social, son habitus, exprime et réalise » (Bourdieu, 2000a, 268). L'articulation est claire : la « tend-

⁸ Il n'est que de comparer (Lordon, 2010a, 2010b) à (Lordon, 2003) et (Lordon, 2006b) pour saisir sur le vif cette évolution. Dans (Lordon, 2010c) ne subsistent plus qu'*illusio*, rebaptisé « épithumè », dont on nous précise qu'il lui est « sans doute très semblable » (pourquoi ce nouveau nom, alors ?), et violence symbolique. L'habitus et le champ, constitutifs de l'armature théorique de Bourdieu, ont ainsi disparu du paysage...

ance à persévérer dans l'être », élan vital, est le *conatus* essentiel, l'habitus, qui « exprime et réalise » le premier, est le *conatus* actuel. « L'existence est fondamentalement activité » (Lordon, 2003, 15) car le *conatus* est énergie (Lordon, 2010a). « Hypothèse philosophique décisive » (Lordon, 2003, 15) que n'aurait pas désavouée Bourdieu, qui écrivait : « c'est le même mouvement (ou le même *conatus*) » (Bourdieu, 2000a, 269). Le *conatus* est ainsi force d'impulsion de l'habitus dans la construction théorique originelle. Et quand on passe en revue les principaux apports de cette relecture spinoziste (accent mis sur le pouvoir, l'arbitraire des institutions, les émotions vues comme variation des puissances d'agir du corps, le rejet de l'individualisme calculeur), on ne peut se départir d'un certain scepticisme, tant les vues développées sont en accord avec la perspective bourdieusienne.

Reste la perspective d'une explication endogène du changement, prétendument offerte par le *conatus*. Deux ordres de considérations peuvent être avancés. Si Bourdieu, grand lecteur de Spinoza, était incapable de penser le changement, pourquoi le recours à quelqu'un qui a été une de ses plus grandes sources d'inspiration permettrait-il de combler cette lacune ? À tout le moins, cela mérite une démonstration. Sans doute la théorie bourdieusienne est-elle encore trop à l'état embryonnaire en ce qui concerne l'analyse des changements. Un certain nombre d'entre eux, il est vrai, sont exogènes : accroissement de la population, décalage entre offre et demande de positions dominantes, mutations technologiques, évolutions proprement économiques, etc. Pour autant, les transformations des champs sont très souvent reliées aux modifications concomitantes des stratégies des agents. Elles sont également endogènes. Aussi, Bourdieu consacre-t-il une vingtaine de pages de *La Noblesse d'Etat* à l'analyse fine et riche des stratégies mises en œuvre par HEC, l'ENA et l'ENS pour expliquer les changements structurels constatés par ailleurs, de même qu'un chapitre entier au « champ du pouvoir et ses transformations ». Dans *Les Règles de l'art*, il analyse dans le détail les postures de Flaubert, Baudelaire et Zola, à l'origine de bouleversements macro-sociaux. Au plan plus spécifiquement économique, dans *Les Structures sociales de l'économie*, il rend compte de l'obstination quasi suicidaire des Maisons Phénix à suivre des stratégies peu adaptées au marché, par la conjonction d'un choc de demande, d'une crise de succession, et des structures et volumes de capital détenus par chacun des acteurs en interne, explication sociologique par excellence puisque les structures et volumes de capital forment l'essentiel de l'habitus. Lordon n'est ainsi pas fondé à décréter que, le dynamisme des champs provenant des nouveaux entrants, et ceux-ci étant affaire de démographie, la cause des changements est exogène. Il paraît vraisemblable qu'il ait pris un peu trop au pied de la lettre l'assertion suivante : « Il est vrai que l'initiative du changement revient *presque* par définition aux nouveaux entrants, c'est-à-dire aux plus jeunes [...] structurellement »

(Bourdieu, 1992, 393, c'est nous qui soulignons). Cela est faire peu de cas à la fois du « presque » et du « structurellement » qui n'en fait pas une question de stricte démographie, l'âge dans un champ n'étant pas lié à l'âge biologique.

Par ailleurs, Bourdieu met bien en avant une dynamique interne résultant du dialogue champ-habitus. D'abord en raison de l'apparition possible de phénomènes d'hystérèse, ou décalages entre les conditions sociales ayant présidé à la formation des habitus et les conditions sociales prévalant actuellement au sein des champs. Autrement dit, l'hystérèse accorde un poids prépondérant aux expériences passées. Si l'habitus se réactualise petit à petit par confrontation aux régularités du champ, il ne le fait pas sans biais. Ce biais est temporel. Il s'ensuit que les individus peuvent se trouver en porte-à-faux avec les univers sociaux dans lesquels ils évoluent, facteur à la fois de résistance au changement et de volonté de retour à un stade antérieur de la dynamique des champs. Par où l'hystérèse contribue à cette dynamique. En outre, il existe une raison plus fondamentale plaidant en faveur de l'endogénéité du changement chez Bourdieu, qui tient au type très particulier de déterminisme auquel fait appel Bourdieu. Contrairement à une légende tenace, les contraintes sociales incarnées dans l'habitus agissent de manière indéterministe. Mais ce dernier terme ne doit pas porter à confusion. Il ne s'agit pas de dire que les lois sociales mises au jour par l'analyse sociologique relèvent du chaos pur ou de l'arbitraire. Bien plutôt, elles sont de nature stochastique, ce que la référence à Popper, pourtant explicite et jamais relevée par les détracteurs, devrait rendre clair : « l'on tient, *avec Popper*, les valeurs prises par les fonctions de probabilité comme des mesures de la *force de propension* à se produire des événements correspondants » (Bourdieu, 1997, 256, nous soulignons). Depuis 1957 et jusqu'à son dernier souffle, Popper s'est fait le chantre de ce qu'il a baptisé « indéterminisme » (cf. Popper, 1991, 1992). Par là, il entendait que toutes les choses se caractérisaient par une certaine propension à se produire, laquelle propension se traduisait par une fonction de probabilité. La causalité n'est ainsi plus du type « si A, alors B », mais « si A, alors probabilité p de B ». Les propensions sont « comme des forces qui garantissent la stabilité des fréquences » (Popper, 1992, 33). Une conséquence cruciale qui découle naturellement de cette conception est celle-ci : toute loi causale dégagée par la science doit s'interpréter en termes de tendances et non d'ordre impérieux ; la symétrie entre passé et futur est rompue ; des circonstances similaires peuvent engendrer des situations tout à fait dissemblables. Pour bien comprendre ce point, une analogie s'impose. Imaginons la propension en termes de dé à tirer. Le fait d'avoir à jeter un dé constitue la circonstance, le résultat du dé, la situation engendrée par cette circonstance. Or, pareil résultat n'est pas déterminé d'avance, mais il est déterminé de façon probabiliste. Si, dans des circonstances données (même dé,

même plateau de jeu, etc.), le chiffre obtenu est, mettons, 1, 2, 3 ou 4, l'individu agit. Si, dans les mêmes circonstances (même dé, etc.), on tire le chiffre 5 ou 6, le même individu n'agit pas. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit bien du même individu et des mêmes circonstances : quoique invariable, une loi ne donne pas de résultat certain. Ainsi va l'habitus. On voit par là combien la dynamique est inscrite au cœur même de la théorie bourdieusienne.

Sont endogènes en totalité ou en partie les différentes stratégies des agents, l'intensification de la concurrence au sein des champs, les modifications dans la structure et le volume des diverses sortes de capitaux, la redéfinition des frontières entre champs, l'évolution des relations entre eux. C'est bien ce qui fait dire à Martuccelli, qui d'ordinaire ne mâche pas ses mots envers Bourdieu : « ceux qui affirment que son système ne parvient pas à expliquer le changement ont certainement tort » (Martuccelli, 1999, 112). Au surplus, l'accent mis sur le *conatus* et les affects ne permet pas plus de rendre endogènes les facteurs exogènes relevés plus haut.

3.2. *Penser l'articulation prosélytisme-distinction*

Si l'on ne voit pas bien ce que la relecture-captation spinoziste par Lordon ajoute à la théorie de Bourdieu, on peut s'interroger sur ce qu'elle lui retranche. Deux amputations nous semblent en avoir résulté. La première a trait au déterminisme, la seconde au mouvement dialectique distinction-imitation. Sur la question du déterminisme, Lordon se veut très radical. Le libre-arbitre serait ignorance des déterminismes. Il n'y aurait de conscience que de perception (Lordon, 2006b). Nous verrons dans la prochaine section que cela rapproche sa théorie du paradigme de la rationalité individuelle instrumentale. Dans l'alternative philosophique classique raisons/causes (de Lara, 2007), Lordon se situe donc clairement du côté des causes. Or, toute l'entreprise théorique de Bourdieu vise justement à dépasser cette opposition funeste (Bouveresse, 2004). De fait, il n'est pratiquement pas d'ouvrage où il ne fustige la fausse dichotomie entre raisons et causes ou finalisme et mécanisme (notamment, Bourdieu, 1984, 1989, 1994, 2000) : « le concept d'habitus permet aussi d'échapper à l'alternative du finalisme [...] et du mécanisme » (Bourdieu, 2000a, 261). Ainsi, les agents « ne sont pas des particules soumises à des forces mécaniques et agissant sous la contrainte de causes ; ils ne sont pas davantage des sujets conscients et connaissant obéissant à des raisons et agissant en pleine *connaissance de cause* » (Bourdieu, 1994, 45). Par ses improvisations, l'habitus est force de novation, en ce qu'il constitue une matrice de « principes *générateurs* et organisateurs de pratiques et de représentations » (Bourdieu, 1980, 88, souligné par nous). Ces principes ne conduisent pas à une simple répétition du passé, même sous forme « lampedusienne » (c'est-à-dire perpétuant les structures existantes sous l'apparence du changement), puisque,

nous l'avons vu, l'habitus est indéterministe : en tant que lois stochastiques, ils engendrent un futur ouvert, non déductible des contingences révolues.

Sur la question de la relation distinction-imitation, Lordon formule une théorie ingénieuse qu'il baptise prosélytisme unanimiste (Lordon, 2008a). Les agents s'imitent tout en étant en compétition les uns les autres, créant une dynamique de changement institutionnel. Or, une telle vision unanimiste est manifestement contraire au concept même de champ, qui repose sur la différence constamment renouvelée *via* les stratégies mises en œuvre par les agents : « exister c'est différer, c'est-à-dire occuper une position distincte et distinctive » (Bourdieu, 1992, 393). S'ils tendent à se ressembler par l'appartenance à un groupe ou classe sociale, ils affichent une tout aussi forte propension à se démarquer ; c'est d'ailleurs tout l'enjeu des luttes dont le champ est le théâtre. Il y a une tension entre distinction et mimétisme, analysée au long de *La Distinction* (Bourdieu, 1979), où l'élite peut par exemple venir puiser chez les classes populaires certaines pratiques culturelles, les anoblissant par simple contact, véritable « droit de cuissage symbolique » (Grignon & Passeron, 1989), car en se les appropriant, ils maintiennent la distance qui existe entre eux. Les classes moyennes, quant à elles, pour lesquelles Bourdieu emploie le terme, un peu daté, de « petite bourgeoisie », se manifesteront par la bonne volonté culturelle, mêlant un certain conformisme à une volonté de salut par la culture, à la fois pour s'éloigner des classes populaires et se rapprocher de l'élite. Bien sûr, tout ceci reste brossé à trop grands traits. Une dissection en règle de *La Distinction* nous amènerait au-delà du propos de cet article. Telle quelle elle nous suffit pour indiquer combien la tension ressemblance-distinction traverse toute la théorie de Bourdieu. Chez Lordon, cette articulation a disparu au profit d'une autre, mimétisme-conflit, débouchant sur une unanimité illusoire. Dans sa théorie, exister c'est s'imiter, rechercher la reconnaissance et s'envier/se haïr du fait de la rareté de cette reconnaissance. Ce n'est pas, comme chez Bourdieu, occuper une « position distincte et distinctive ». Par ailleurs, les exemples abondent de cette jouissance de la certitude d'être le seul à maîtriser tel savoir ou à jouir de tel bien ou telle beauté dont parlent les grands littérateurs, de Baudelaire (« l'aristocratique plaisir de déplaire ») à Léautaud (« j'ai une sorte de chagrin, de colère même, à songer que je vais peut-être donner ainsi à des gens l'idée de lire ce livre en entier, au lieu de le laisser comme il est, assez ignoré, et de n'en avoir que plus de plaisir à le connaître et à le lire »).

Au-delà de ces zones d'ombre, la théorie de Lordon mêle ses lumières à celles du paradigme dominant.

4. Sous le rejet, l'adhésion ? Ambiguïtés du radicalisme lordonien

Le programme spinoziste de Lordon se veut une refondation héroïque de grande ampleur. Il a du souffle, le vent de l'histoire le porte. Il voudrait emporter le paradigme de l'individualisme libéral en une bourrasque. Las, il n'est pas certain que, pour radical qu'il soit, le rejet de ce dernier n'aille pas sans quelque adhésion non avouée à quelques-uns de ses préceptes phares. En effet, il s'agit de prendre l'analyse de Lordon au mot et d'examiner si elle est une réelle alternative au paradigme dominant. De même que nous avons examiné dans quelle mesure elle est fidèle à la théorie de Spinoza dont elle se réclame (cf. section 2), nous poursuivons notre critique interne en abordant la question de savoir si cette direction de recherche peut constituer une véritable alternative comme elle le prétend. Tout d'abord, il semblerait que les deux ensembles théoriques reposent sur ce que l'on peut appeler un déterminisme des affects (4.1). Ensuite, le rapport aux choses paraît premier (4.2).

4.1. Le déterminisme des affects, ou la difficulté de penser le libre-arbitre

La cause est entendue. Les individus seraient des « automates passionnels » (Lordon, 2008a, 133). Position adossée à cette conviction de Spinoza exposée dans *L'Éthique* : « les hommes se croient libres *par cela seul* qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés » (*Éthique*, III, 2, 389, souligné par nous). Il n'y aurait ainsi de libre-arbitre que d'ignorance. De là que Lordon brocarde les « illusions substantialistes » du paradigme de l'individualisme rationnel. En effet, ce dernier se donne pour l'éloge de l'irréductible singularité des hommes ; il chante sur tous les tons et par tous les temps la gloire de la liberté humaine. Or, « Spinoza nie fermement toute autonomie ou libre-arbitre aux individus qui, souligne-t-il, sont toujours déterminés à agir par des forces ou causes extérieures » (Lordon, 2006b, 14) : les affects de leurs semblables. Le paradigme dominant, le *mainstream* de la théorie microéconomique tel que défini ci-après, prétendant extraire l'action de causes ou raisons internes, le tour serait joué : les deux sont incompatibles ! Et pourtant, il y a loin d'une intention à sa réalisation !

Le trouble qui naît à la lecture de Lordon vient du fait qu'il se garde bien de définir soigneusement ses adversaires. L'individualisme rationnel, le « néolibéralisme », s'attirent ses foudres, sans pour autant que l'on sache précisément qui est visé. À lire ses réflexions éparses sur la question, de notes de bas de pages en incidentes expéditives, on comprend qu'il doit s'agir du « *mainstream* », mais celui-ci est peut-être moins unifié et caricatural que voudrait le

faire accroire Lordon. Tentons de le définir avec plus de rigueur, afin de voir s'il s'en écarte vraiment, comme il le clame à cor et à cris.

Remarquons tout d'abord que la Raison a deux versants, intimement liés. Cognitif, c'est la recherche de la vérité. Instrumental, c'est la quête de l'adéquation des moyens aux fins (Walliser, 2000). Il est bien évident que les deux ne peuvent être tout à fait séparés : pour trouver l'adéquation des moyens aux fins, encore faut-il ne pas se tromper sur les premiers comme sur les dernières. Inversement, la recherche de la vérité nécessite de mobiliser des moyens pour y parvenir. Si nous nous efforçons à clarifier ce que le paradigme individualiste rationnel peut recouvrir, démarche à laquelle Lordon ne se livre jamais qu'en termes vagues et lapidaires, trois grandes classes de modèles se dégagent. La théorie des jeux, la rationalité limitée et l'imposant édifice de l'espérance d'utilité subjective complété par toutes ses annexes. La première consiste en l'analyse fine des interactions entre individus, sur la base le plus souvent d'une connaissance commune des enjeux qui permet un raisonnement spéculaire du type « l'individu avec lequel j'interagis se représente le problème de la même façon que moi. Sachant cela, quelle est son attitude prévisible et comment puis-je, moi, réagir par anticipation ? » Elle illustre souvent les paradoxes de la rationalité ou la nécessité d'une coopération (e.g. Binmore, 1990 ; Mongin, 2000). Il nous semble que la frontière entre le *mainstream* et le *non-mainstream* passe par le courant de la rationalité limitée. Celui-ci a été impulsé par les travaux novateurs de Herbert Simon (cf. notamment, Simon, 1955, 1956, 1979). Trois propositions principales nous paraissent caractériser son programme de recherche : la limitation de l'environnement décisionnel (capacités cognitives, temps), l'importance des processus de recherche d'objectifs et de moyens adaptés dans la prise de décision (rationalité procédurale), la substitution de la satisfaction à la maximisation comme critère décisionnel (*satisficing*). Las ! Malgré toute la pertinence de ses critiques adressées au *mainstream* (ou peut-être à cause d'elles), il est plus souvent cité que modélisé. Il est d'autant plus facile de se réclamer de la rationalité limitée qu'on l'applique de manière inoffensive. Il nous semble n'avoir pour postérité influente que trois disciples (Gigerenzer, Selten et Earl), c'est-à-dire trois chercheurs internationalement reconnus qui appliquent *tous* les points principaux du programme simonien. Trop souvent, notamment, les critiques de Simon ont été intégrées en ajoutant une contrainte de recherche d'information ou de « coût » cognitif aux fonctions à maximiser usuelles (Earl, 2001). Notre proposition est la suivante : la ligne de démarcation entre le *mainstream* et les autres courants de recherche passe par la maximisation. Dès lors que l'on développe de vraies théories qualitatives ou lexicographiques ou encore un réel *satisficing*, qui ne soit pas de l'optimisation déguisée ou légèrement atténuée (quasi-transitivité ou échelle de sensibilité, telles qu'analysées par

Mongin, 2000, par exemple), on se situe hors du *mainstream*. À cet égard, la théorie des jeux nous paraît bien relever du *mainstream*, puisqu'il s'agit de maximiser les récompenses individuelles (*payoffs*) même si cela doit conduire à un sous-optimum social, ou coopérer pour aller vers l'optimum social. Des trois classes de modèles relevant du paradigme de la rationalité individuelle, le dernier est le plus développé. Il comprend tous les modèles inspirés par Von Neuman et Morgenstern (Von Neumann & Morgenstern, 1944) et Savage (Savage, 1954), amendés, approfondis et complexifiés par plusieurs décennies de recherches convergentes tendant à distordre soit les probabilités soit les préférences⁹. Rappelons qu'avant ces travaux pionniers, l'espérance d'utilité subjective consistait à multiplier les probabilités des options ouvertes au choix de l'individu par une estimation numérique de la satisfaction retirée de la réalisation de l'option, ou « utilité ». Elle consistait donc en deux membres : une fonction de probabilité et une autre d'utilité. La grande force de l'analyse de Savage tient à ceci : on dérive les préférences individuelles, non pas des propos des individus, enclins à se tromper et à présenter d'eux-mêmes une image flatteuse, mais de leurs choix « réels » (la notion pouvant consister à se demander quel serait leur comportement dans telle ou telle situation), pour peu qu'une axiomatique précise soit respectée. Autrement dit, leurs choix révèlent leurs préférences¹⁰. Il n'est même pas nécessaire de supposer les probabilités connues, puisque le modèle de Savage n'y fait aucunement appel, reposant uniquement sur son axiomatique : par là s'efface la distinction knightienne entre risque et incertitude (Munier, 1984 ; Tallon & Cohen, 2000). « Probabilités » et « utilité » deviennent ainsi de simples étiquettes verbales, nécessaires en ce que la première désigne une croyance et que la seconde constitue la base des préférences en univers certain, la réunion des deux étant l'objet du choix (Mongin, 1988, 2011 ; Schoemaker, 1982 ; Gilboa, 2010). Il y a bien toujours deux membres à l'équation, mais l'on ne se préoccupe pas de savoir le résultat de chacun, seul celui de l'ensemble importe, tel que révélé par

9 Les puristes ne se feront pas faute de souligner cette différence « essentielle » entre Savage et Von Neumann-Morgenstern : là où le premier est subjectiviste, les seconds sont objectivistes. Dans la pratique, la distinction est de peu de portée, puisque l'on n'interroge jamais les sujets sur leurs estimations quantitatives d'utilité. Au mieux, elles sont reconstituées par le savant à partir de leurs choix réels. Par ailleurs, dans les expériences, les probabilités sont presque toujours données, les rangeant ainsi dans le camp « objectif ». L'intervention du modélisateur est toujours décisive ; elle l'est d'autant plus qu'un grand nombre de travaux n'ont aucune base empirique : le caractère subjectif de l'évaluation en devient purement rhétorique. La distinction s'atténue en outre de ce que, grâce à l'apprentissage bayésien, les probabilités subjectives sont censées converger, à long terme, vers les probabilités objectives.

10 À ne pas confondre avec les « préférences révélées » à la Samuelson et Houthakker.

le « choix », qui peut consister en une expérience de pensée. Dans les modèles ultérieurs que ces théories originelles ont inspiré, soit l'on altère la fonction de probabilité par une variable de distorsion, comme le fait l'économie comportementaliste (Kahneman & Tversky, 1992 ; Fox & Poldrack, 2009), ou en élargissant la notion même de probabilité, la faisant devenir non-additive (Einhorn & Hogarth, 1987 ; Gilboa, 1987 ; Schmeidler, 1989), non-linéaire (Quiggin, 1982 ; Yaari, 1987), non-unique (Gärdenfors & Sahlin, 1982 ; Gilboa, Postlewaite, Schmeidler, 2008), soit l'on altère la fonction d'utilité, là encore par une variable de distorsion, spécialité des comportementalistes (Camerer & Loewenstein, 2004 ; Kahneman, 2003, 2011), ou en la rendant elle-même stochastique (MacFadden, 2000). Précisons que l'école comportementaliste (*behavioral economics*), qui a le vent en poupe, fait bien partie de ce courant puisqu'elle déforme l'un des deux membres de l'équation (voire les deux) sans penser à lui en substituer une autre, d'un genre radicalement différent. Les émotions comme le regret et la déception sont introduites, mais il y a toujours équation (e.g. Loomes & Sugden, 1982 ; Gul, 1991). Et pour le *mainstream*, qui dit équation dit maximisation. D'ailleurs, les émotions étaient bien présentes dans les travaux des pères fondateurs de l'économie, de Hume à Smith en passant par Mill, qui pour la plupart étaient philosophes et psychologues autant qu'économistes (Loewenstein, 2000 ; Camerer, Loewenstein, 2004). Si après une longue éclipse due à la volonté de se débarrasser des incertitudes et fluctuations de la psychologie en faveur des certitudes d'une conception datée et erronée de la physique (Mirowski, 2001), cette dernière opère un retour en force, pour autant la prise en compte des émotions et des désirs n'aboutit pas à une remise en cause du cadre, mais à sa « réparation » (Gigerenzer, 2010). Compte tenu de ces émotions et désirs ou biais, il s'agit toujours de maximiser.

Une fois ces longues bases définitionnelles posées, notre propos n'est pas d'asséner des réponses définitives, mais de susciter la réflexion, de présenter les termes du débat afin d'en mieux cerner les difficultés et, peut-être, de progresser quelque peu, exercice auquel Lordon se soustrait, trop heureux de triompher sans peine d'adversaires caricaturaux. À tout le moins, il lui faudrait se prononcer sur le débat de fond, au lieu de l'éviter en brocardant la « naïveté » de ceux qui ne partagent pas sa conception du déterminisme. Dans tous les cas, donc, la démarche des modèles *mainstream* est la même : retenir l'option qui présente la plus grande espérance d'utilité. Est-ce, alors, toujours un choix ? L'individu opte, en effet, systématiquement pour la solution qui présente l'évaluation chiffrée la plus élevée. La fantaisie lui viendrait-elle de se prononcer en faveur d'une autre, sa conduite serait taxée d'irrationnelle et, partant, rejetée. Le chiffre lui commande d'agir ; il ne peut s'y soustraire. Contrairement aux apparences, il n'y a pas libre-arbitre, mais déterminisme de la fonction

d'utilité. Que l'individu révise ses croyances grâce à un apprentissage de type bayésien ne change rien au débat de fond, car il n'a pas le choix. L'avenir n'est pas ouvert, mais entièrement déterminé par la formule bayésienne de révision des probabilités. Il s'ensuit que « le comportement maximisateur est purement une fonction de l'environnement, et tout à fait indépendant de l'acteur » (Simon, 1990, 6). Ses capacités d'imagination et d'invention n'ont pas de réelle place, puisque tout se combine de façon prévisible. Une « invention prévisible » serait un oxymore ou à tout le moins un paradoxe ; il semblerait qu'il y ait dans toute novation quelque chose qui échappe à la répétition des mêmes causes et des mêmes effets. S'il s'agissait seulement de la rencontre fortuite d'idées isolées dans un cerveau bien disposé, alors toutes les inventions auraient été contenues en germe dès le commencement des temps. Tout serait déductible de l'environnement. Loin d'être un acteur, l'individu se ferait l'agent ou le serviteur de son environnement :

La forme d'un dessert à base de gélatine ne peut être prédite à partir des propriétés de la gélatine, mais seulement des propriétés du moule dans lequel elle a été versé. Si les individus étaient parfaitement adaptables, la psychologie n'aurait besoin que d'étudier les environnements dans lesquels ils agissent. [...] Dans sa variante extrême, cette position élimine le besoin de conduire des expériences de laboratoire ou d'observer les gens. Contentez-vous d'examiner la forme du moule : analysez l'environnement de l'action et l'objectif de l'acteur, et de là déduisez logiquement et mathématiquement ce que l'action optimale (et donc l'action réelle) doit être. Nulle part cette méthode d'explication du comportement humain n'a été poussée aussi loin que dans la théorie économique néoclassique moderne. (Simon, 1992, 156).

Or, la notion d'utilité recoupe les goûts, inclinations, désirs et passions qui nous amènent à préférer un résultat plutôt qu'un autre (car elle est déduite des préférences, voir Schoemaker, 1982). Comme le soulignait McFadden, l'utilité peut toujours être définie de manière suffisamment extensive pour désigner la « raison » de nos choix, aussi fluctuants et instables soient-ils : « Un objet ne peut avoir de valeur à moins qu'il n'ait une utilité. Personne n'abandonnera quoique ce soit pour un article qui ne lui procure pas la moindre satisfaction. Sans doute les gens se comportent-ils parfois de manière stupide, et achètent des biens, comme des enfants, pour satisfaire au caprice du moment ; mais au moins ils pensent, à cet instant-là, qu'il y a un désir à exaucer » (Taussig, cité in McFadden, 1999, 5). On reconnaît l'empreinte des Lumières écossaises et de David Hume en particulier, pour lequel la raison doit être l'esclave des passions. Traduite en termes modernes, la maxime donne : l'optimisation (raison) est au service de la fonction d'espérance d'utilité (passions). Insistons sur l'extrême plasticité de la notion d'utilité. La formulation précédente pourrait laisser penser qu'elle ne recoupe que les passions. Elle est en fait extrêmement générale et sujette à bien des interprétations. Elle

recouvre aussi bien ce que Fisher appelait la « désirabilité » (Fishburn, 1989) d'une action que la satisfaction retirée de son accomplissement, *via* par exemple une échelle des plaisirs et des peines que Bentham souhaitait établir (Loewenstein, 2000). D'un côté, on a une notion ex-ante, qui indique la force du désir. De l'autre, une notion ex-post, fidèle reflet du plaisir/déplaisir tiré de la satisfaction du désir. C'est ce qui a amené Kahneman et Tversky à dissocier utilité décisionnelle, ex-ante, qui relève du désir, et utilité ressentie (*experienced utility*), ex-post (Kahneman & Tversky, 1983 ; Kahneman, 1994). Comme le *conatus* lordonien, la notion d'utilité désigne avant tout le désir. Celui-ci, dans une perspective instrumentale, se sert de la raison pour parvenir à ses fins. Chez les individualistes rationnels comme chez Lordon, l'homme est un automate passionnel. Il ne peut choisir un résultat allant à l'encontre de ses plus grandes passions ou désirs, tels qu'incarnés par la fonction d'espérance d'utilité ou tels que désignés par le *conatus*. Cela n'implique pas nécessairement que l'automate lordonien maximise, mais que le *conatus* auquel il obéit n'accepte aucune marge de manœuvre. Ses ordres sont impératifs. La Raison, chez Spinoza, n'est que compréhension de ses déterminismes, « connaissance vraie du bon et du mauvais », laquelle « provoque des émotions » (Spinoza, 1955, 503). Elle n'est pas une libération du déterminisme, mais une modalité plus adéquate de celui-ci. L'expression d'« automate passionnel » n'est pas de nous, mais de Lordon, qui la répète à l'envi et s'en glorifie. Elle rejoint tout à fait l'automate du *mainstream* microéconomique, pour lequel l'individu maximise, dès lors que les contraintes sont adéquatement définies. Quand le produit utilité par probabilités est maximum, quelles que soient les étiquettes et les déformations émotionnelles (la notion d'utilité est suffisamment souple pour accueillir le regret et la déception, par exemple), l'individu n'a pas la possibilité de retenir un produit qui serait moindre. Il semblerait donc qu'il y ait similitude objective entre les deux programmes, en ce que la notion de choix est évacuée (celle-ci implique *a minima* qu'il aurait pu en être autrement étant données les circonstances).

De fait, dans les deux paradigmes, la notion anglo-saxonne d'*agency*, ou capacité à infléchir le cours des choses, n'est pas prise en compte sérieusement. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'un Tony Lawson fustige l'inadéquation des théories dominantes : il n'y a pas de choix véritable (Lawson, 1997). Penser le libre-arbitre nécessite de reconnaître que le futur est ouvert, indéterminé en partie, *quand bien même notre connaissance des causes et des conséquences serait complète et parfaite*. Or, il vaut mieux insister, le libre-arbitre chez Lordon comme chez ses adversaires proclamés, dérive de l'ignorance : c'est parce qu'ils n'ont pas connaissance de la chaîne des causes antérieures ou de leur fonction d'espérance d'utilité que les individus se croient libres. S'ils l'avaient en permanence sous les yeux, ils opéreraient *systé-*

matiquement pour la solution optimale. Pour bien saisir la notion d'*agency*, on peut opérer un bref détour par celui d'entre les économistes qui a poussé le plus loin l'effort de réflexion en la matière, G.L.S. Shackle. À ses yeux, le réel est « richesse suggestive » (Shackle, 1979), et non enchaînement implacable de causes et de conséquences. « Le futur n'a pas à être découvert mais [...] il doit être créé » (Shackle, 1967, 14). Le futur réel est le produit du futur imaginé par les acteurs économiques à l'instant présent. Il ne peut être simplement déduit du passé :

L'homme qui décide imagine les résultats qu'il estime découler de chacun des actes qu'il envisage, mais ceux-ci ne peuvent être entièrement déterminés par les faits antérieurs, ni déduits totalement du passé, ils impliquent quelque chose qui ne peut en aucune façon être trouvé dans l'expérience : un élément d'*inspiration*. (Shackle, 1967, 34).

L'inspiration ou l'imagination est ce qui permet d'agir dans le contexte des « expériences auto-destructrices » (Shackle, 1955), décisions cruciales et uniques interdisant la répétition et qui engagent totalement et de manière irréversible qui les prend. Pour Shackle, les lois causales (et non simplement leurs résultats) sont semblables à de la glaise ou de la pâte à modeler : leur forme n'est jamais définitive ; l'imagination et l'inspiration de chacun *peut* y apporter leur touche, si minime soit-elle. La création, à quoi se résume le libre-arbitre, n'est pas simple recombinaison d'éléments existants jusque-là isolés, mais ajout ou apparition d'éléments radicalement neufs. L'indéterminisme est roi¹¹.

Les mêmes causes ne produisent pas nécessairement les mêmes effets. Voilà la proposition de base de l'indéterminisme. Pour le déterminisme du *mainstream* et de Lordon, tout se déduit de l'environnement : aussi longtemps qu'elles ne varient pas, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Quand le déterminisme introduit un aléa stochastique, celui-ci est soit le résultat de l'ignorance (probabilités épistémiques) soit le résultat de la perturbation d'une cause principale par une cause accidentelle (probabilités ontologiques) ; il s'ensuit que si l'on pouvait contrôler toutes les causes accidentelles potentielles, il n'y aurait pas de probabilité (pour une présentation de la distinction opérée, cf. Hacking, 2002 ; Lawson, 1988). Quand l'indéterminisme use des probabilités (ce qui n'est pas nécessairement le cas, mais cela l'était de Bourdieu), il en use pour rendre compte du fait que les mêmes causes sont impuissantes à produire toujours les mêmes effets. Une cause est une propension matérielle à se produire ; par moments, elle est couronnée de succès, par moments elle « échoue » et n'entraîne pas la conséquence habituelle. La fréquence

11 Il nous semble que Shackle peut rejoindre Popper, pour peu que l'on prenne la peine de penser l'indéterminisme de ce dernier en termes métaphoriques, étant donné le bannissement, par le premier, des probabilités.

des succès se mesure alors par une probabilité inhérente aux phénomènes étudiés, en dehors même de toute perturbation par des causes accidentelles. Le futur est bien ouvert, et les individus peuvent véritablement en influencer le cours, au moins en partie. Pour que Lordon convainque, il lui faudrait sinon réfuter la position indéterministe, du moins avancer des arguments à son encontre, ce qui nécessiterait notamment d'assumer la rupture avec Bourdieu.

4.2. *Qui vient en premier : le rapport aux êtres ou le rapport aux choses ?*

Dans sa controverse avec l'école du MAUSS¹², ou devrions-nous dire, du courant d'idées impulsé par Alain Caillé autour de la revue éponyme, Lordon se fait thuriféraire de l'intérêt souverain (Lordon, 2006a). Pour bien situer le débat, présentons brièvement les travaux d'inspiration anti-utilitariste. Par là, Alain Caillé et les siens n'entendent pas *stricto sensu* la pensée de Bentham et de ses épigones. À leurs yeux, l'utilitarisme, véritable gangrène des sciences sociales, a contaminé le gros de l'économie. En usant de ce terme, ils veulent désigner les comportements intéressés calculateurs ou stratégiques. Ils y voient une grave réduction. Sans nier qu'ils existent, leur intention est de les circonscrire à la place qui est la leur, relativement restreinte. Leur perspective panoramique sur l'être humain fait la part belle au besoin de reconnaissance et au désintéressement, saisi sous la figure centrale du don analysé par Marcel Mauss (Caillé, 1994). Plus généralement, ils dénoncent la confusion entre quatre formes d'intérêt, que la théorie gagnerait à distinguer finement : « l'intérêt à » stratégique du *mainstream* économique, « l'intérêt à » passif de l'obéissance à des ordres, « l'intérêt pour » passionnel, intérêt pris à une activité, « l'intérêt pour » autrui, sa reconnaissance et sa considération voire son bien-être (Caillé, 2009).

Pour Lordon, les relations aux choses, relations d'intérêt par excellence, seraient premières, et non les relations aux hommes, qui semblent impliquer également des comportements désintéressés sous la forme d'« intérêt pour ». Le cycle du don et du contre-don que le MAUSS veut réhabiliter (*cf.*, e.g., Caillé, 2009 ; Le Vely, 2012), ne serait ainsi selon Lordon qu'une ruse de l'intérêt ou, pour le dire plus précisément, une « stratégie de substitution » (Lordon, 2007) du *conatus*, qui se redirige vers d'autres objets. Ce n'est donc pas un besoin de reconnaissance qui se niche au creux de l'échange de biens mais l'expression, médiatisée par la multitude, de besoins physiques :

On peut opposer que le prestige est déjà lui-même une construction culturelle puisqu'il est une forme *symbolique* de la domination – la forme première de la domination, c'est la soumission *physique*. [...] La lutte pour

12 Pour « Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales ».

la reconnaissance est le produit du refoulement/sublimation de la lutte pour la captation des biens. (Lordon, 2006a, 62).

Pour autant, ce n'est pas le rapport aux choses en soi qui poserait problème, ce serait, à travers les objets, celui de la cohésion sociale. En affirmant que la lutte pour la captation des biens est prépondérante, Lordon n'entend pas dénier l'importance des relations sociales et faire des individus des atomes insécables, égoïstes et isolés les uns des autres. Il leur reconnaît une épaisseur sociale non instrumentale, ne serait-ce que par le tribut payé à Bourdieu. Ce qu'il dit est plutôt ceci : les hommes s'organisent en société en vue de répondre à leurs besoins matériels, physiques. La survie viendrait avant tout, aussi crucial soit ce « tout » (reconnaissance, prestige, etc.). Il en serait ainsi car nous vivons dans un monde aux ressources limitées. Par là, il reprend, sous couvert de matérialisme, l'antienne favorite des néoclassiques : l'économie est science de la rareté. C'est parce que la pénurie guetterait en permanence que les rapports économiques seraient nécessaires. Par ailleurs, Lordon place l'intérêt, entendu au sens large, au cœur des motivations humaines. Comme pour les néoclassiques, il adhère au couple rareté-intérêt, même si, chez lui, la définition de ces deux termes diffère.

Une fois encore, il nous semble que Lordon ne présente pas le débat de fond. Dire que la rareté et l'intérêt se situent à la base de la société va bien au-delà d'une simple critique du besoin de reconnaissance et du désintérêt, associés au programme de recherche du MAUSS. Il y a mille manières de vivre. De fait, toute société ne s'érige pas sur la pénurie mais sur l'abondance, car il n'y a pas une seule « bonne » façon de gérer la production et l'échange de biens et services, ce que la pensée en termes de rareté et d'optimalité tendrait à laisser croire (et l'une implique bien l'autre : c'est parce qu'il y a rareté qu'il faut s'interroger sur le meilleur usage des ressources limitées). L'abondance signifie que le réel est plus construit que donné. À l'inverse, la rareté voit dans le réel une contrainte plus qu'une possibilité. Profusion et démesure, en tant qu'ils sont le signe de la création, penchent du côté de l'abondance. Gestion et allocation, en tant qu'ils le sont de la contrainte, penchent du côté de la rareté. Le sacrifice des communautés pré-capitalistes est affaire d'abondance ; de même la société de consommation (Baudrillard, 1970). Des excès s'y produisent en permanence ; la famine et les émeutes des mauvaises années répondent aux dépenses somptuaires et aux satisfactions superflues. L'homme y est toujours surnuméraire, le signe même de l'abondance. « Toutes les sociétés ont toujours gaspillé, dilapidé, dépensé et consommé au-delà du strict nécessaire, pour la simple raison que c'est dans la consommation d'un excédent, d'un superflu que l'individu comme la société se sentent non seulement exister mais vivre » (Baudrillard, 1970, 49). Il ne s'agit pas de nier ou minimiser l'importance de la satisfaction des besoins matériels. Plus simple-

ment, le propos ici est de pointer les insuffisances d'une pensée en termes de rareté. Trop souvent, celle-ci est définie de manière très lâche : en droit, absolument tout peut être rangé dans la catégorie « rare », de l'affection à l'argent et de la beauté à la création artistique. Au reste, l'abondance n'est pas l'illimité, mais le superflu, l'excès, la démesure. Si la rareté signifiait simplement que l'on ne peut tout avoir, le propos serait tellement banal et heuristiquement inutile qu'il ne conviendrait même pas de le retenir comme définition d'aucune science. Le concept serait inutile car toujours vrai. En outre, il serait irréfutable. Le temps et l'espace humains sont finis, donc rares. Il est ainsi toujours possible d'étendre suffisamment le concept pour qu'il englobe tout. En fait, le *mainstream* économique dit un peu plus que cela. Science des choix dans un environnement contraint, selon la définition officielle lénifiante. « Or, choisir, c'est renoncer à un bien pour un autre que l'on juge supérieur » (Dupuy, 1992, 44). Il s'agit ainsi de sacrifier une chose pour une autre. Le *mainstream* (souvent appelé « libéralisme » par nombre de détracteurs, quoique ce terrain définitionnel soit miné, car il n'est pas sûr que certains desdits contempteurs ne soient pas en fait en partie libéraux, et réciproquement : certains adversaires déclarés du libéralisme peuvent reprendre quelques points du *mainstream*) est fondamentalement fataliste. Il tend à considérer le réel comme un donné. D'où sa focalisation sur l'échange et la rationalité sous la figure du marché, car il importe d'allouer de façon optimale ce donné. Les contraintes de l'environnement prennent le pas sur la construction du réel par les individus. « Les libéraux affirment l'indépendance et l'antériorité de l'ordre social par rapport à la volonté des hommes, [cet ordre étant le] produit spontané de la dynamique sociale elle-même » (Dupuy, 1992, 15). Au contraire, pour les tenants de l'abondance il y a plus dans la société qu'une dynamique spontanée : l'ordre social y est en grande partie dépendant de la volonté humaine, quoiqu'il lui soit en partie aussi antérieur du fait de l'histoire. De là son caractère fondamentalement politique, car il résulte de l'auto-organisation consciente des individus, là où la rareté incline à voir les choses en termes techniques, sur lesquelles la volonté a peu de prises. Par où le débat rejoint le précédent, sur le déterminisme des affects et la difficulté de penser le libre-arbitre.

Le rapport aux choses ne prime pas le rapport aux personnes ; les nourritures affectives et spirituelles nous semblent aussi nécessaires à l'homme que les nourritures matérielles. N'importe quel bien approprié peut éteindre la soif et faire disparaître la faim ; or la société produit en abondances de ces biens. Le principe du choix, le désir, porte donc moins sur la satisfaction des besoins liés à la survie physique (à cela, les seules calories ingérées suffisent) que sur la satisfaction des besoins immatériels. Il y a toujours plus, dans un bien, que le bien lui-même : une foule de représentations et de valeurs symboliques, liée à la nature sociale de l'individu, qui en constituent

l'attractivité. Y a-t-il lutte pour la captation des biens ? Sans doute, mais celle-ci n'a pas de sens hors la société. Quant à l'intérêt, joignons notre voix à celle de Mathieu Montalban dans sa critique tempérée de Lordon (Montalban, 2008) en rappelant que l'argument principal du MAUSS tient en la dénonciation de la confusion entre intérêt *à* et intérêt *pour* (pour une formulation récente, cf. Caillé, 2009)¹³.

Conclusion : de la nécessité d'une alternative crédible

Le programme spinoziste de Lordon stimule. Il invite à aller au-delà du paradigme dominant étroitement rationaliste. En mettant l'accent sur les affects, au premier rang desquels le désir, et le pouvoir, il nous aide à mieux penser la façon dont les individus se comportent dans la réalité. Mais ce programme n'en est qu'à ses balbutiements. La tension entre mimétisme et rivalité, celle entre prosélytisme et distinction, qui traverse toute la société, est à peine traitée, à supposer qu'elle soit perçue. La filiation revendiquée à Bourdieu tient plus de la captation d'héritage intellectuel que d'une authentique élaboration. Enfin, il n'est pas dit que l'alternative proposée en soi une jusqu'au bout. Déterminisme des affects, intérêt souverain, les points communs sont nombreux et essentiels. Il ne suffit pas de mettre l'accent sur les affects pour se constituer en alternative. Chez les individualistes rationalistes aussi l'homme est automate passionnel. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que les plus éminents auteurs de la naissante neuro-économie continuent de recourir aux outils conceptuels du paradigme dominant, espérance subjective d'utilité et théorie des jeux en tête, fût-ce au prix de complexifications croissantes (voir Glimcher, 2009, 2011 ; Schmidt, 2010). Que les neurosciences proclament l'utilité des émotions dans la prise de décision rationnelle ne conduit pas à jeter cette dernière aux orties.

Les affects nous donnent une motivation à agir et orientent le cours ultérieur des réflexions en rendant certaines informations plus saillantes (Elster, 1998). Ils ne nous indiquent pas quel moyen adopter pour parvenir à nos fins. « Entre la puissance et l'acte, il y a l'infini » (Casanova). Elaborer une alternative crédible au paradigme de l'individualisme rationnel doit éviter deux écueils : reprendre une variante ou une autre du déterminisme, rejeter la rationalité. Bien plutôt, il s'agit de sortir du débat théologique rationnel/irrationnel pour essayer de saisir la raison d'être de chaque comportement ou action. Cela implique de saisir au plus près et au plus fin le dialogue qui s'instaure en nous entre nos divers systèmes de raisonnement, entre l'intuition analogique, le sens pratique, l'esprit de finesse, quel-

13 Faut-il préciser que la critique de Lordon à laquelle nous nous livrons ne vaut pas adhésion inconditionnelle et sans nuances à l'ensemble des analyses du MAUSS ? Exposer ces dernières n'entre pas dans le cadre de cet article, dont l'objet exclusif est le programme spinoziste de Lordon.

que soit le nom qu'on lui donne et la raison ou esprit de géométrie (sur cette dualité, voir par exemple Sloman, 2002 ; Frederick, 2002 ; Kahneman, 2011 ; mais l'on peut tout aussi bien remonter à Pascal, 1670). La route reste longue. Loin de susciter un quelconque découragement, il faut y voir motif à y investir l'énergie des pionniers.

References

- Aglietta, Michel et André Orléan. 1998. *La Monnaie souveraine*. Paris : Odile Jacob.
- Aglietta, Michel et André Orléan. 2002. *La Monnaie, entre violence et confiance*. Paris : Odile Jacob.
- Alexander, Jeffrey. 2000. La Réduction : critique de la sociologie de Pierre Bourdieu. Paris : Cerf.
- Baudrillard, Jean. [1970] 2004. *La Société de consommation*. Paris : Galimard.
- Bessis, Franck. 2008. La théorie de la réflexivité limitée. Une contribution au débat sur l'action entre l'Economie des Conventions et la Théorie de la Régulation. *Cahiers d'économie politique*, 54(1): 27-56.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La Distinction*. Paris : Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le Sens pratique*. Paris : Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Questions de sociologie*. Paris : Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *La Noblesse d'Etat*. Paris : Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *Les Règles de l'art*. Paris : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Raisons pratiques*. Paris : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 2000a. *Les Structures sociales de l'économie*. Paris : Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 2000b. *Propos sur le champ politique*. Lyon : PUL.
- Bouveresse, Jacques. 2004. *Bourdieu, savant et politique*. Marseille : Agone.
- Caillé, Alain. 1994. *Critique de la raison utilitariste*. Paris : La Découverte.
- Caillé, Alain. 2009. *Théorie anti-utilitariste de l'action*. Paris : La Découverte.
- Camerer, Colin et George Loewenstein. 2004. Behavioral Economics : Past, Present, Future. In C. Camerer et G. Loewenstein (dir.), *Advances in Behavioral Economics*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1-52.
- Damasio, Antonio. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Feeling and the Human Brain*. New York, NY : Putnam Publishing.
- Damasio, Antonio. 2010. *Self comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York, NY : Pantheon Books.
- De Lara, Philippe. 2007. À quoi sert la distinction des causes et des raisons ? In Alain Leroux et Pierre Livet (dir.), *Leçons de philosophie économique*. Paris : Economica, 69-88.
- Deleuze, Gilles. 1970. *Spinoza : philosophe pratique*. Paris : PUF
- Dupuy, Jean-Pierre. 1992. *Le Sacrifice et l'envie*. Paris : Calmann-Lévy.
- Earl, Peter. 2001. Introduction. In Reinhard Selten et Gerd Gigerenzer (dir.), *Bounded Rationality: The Toolbox*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Einhorn, Hillel et Robin Hogarth. 1987. Decision Making Under Ambiguity. In Robin Hogarth et Melvin Reder (dir.), *Rational Choice: The Contrast Between Economics and Psychology*. Chicago, IL : The University of Chicago Press, 41-66.
- Elster, Jon. 1998. Emotions and the Economic Theory. *Journal of Economic Literature*, 36(1): 47-74.
- Favereau, Olivier. 2001. L'économie du sociologue ou penser (l'orthodoxie) à partir de Pierre Bourdieu. In Lahire Bernard (dir.), *La Sociologie de Pierre Bourdieu : dettes et critiques*. Paris : La Découverte, 255-314.
- Fishburn, Peter. 1989. Retrospective on the Utility Theory of von Neumann and Morgenstern. *Journal of Risk and Uncertainty*, 2(2): 127-158.
- Fox, Craig et Russell Poldrack. 2009. Prospect Theory and the Brain. In Paul Glimcher (dir.), *Neuroeconomics: Decision Making and the Brain*. Amsterdam : Elsevier, 533-567.
- Frederick, Shane. 2002. Automated Choice Heuristics. In T. Gilovitch, D. Griffin et D. Kahneman (dir.), *Heuristics and Biases*. Cambridge : Cambridge University Press, 548-558.
- Gärdenfors, Peter et Peter Sahlin. 1982. Unreliable Probabilities, Risk Taking and Decision Making. *Synthese*, 53(3): 361-386.
- Gigerenzer, Gerd et Nathan Berg. 2010. As-If Behavioral Economics: Neoclassical Economics in Disguise? *History of Economic Ideas*, 18(1): 133-166.
- Gilboa, Itzhak. 1987. Expected Utility with Purely Subjective Non-Additive Probabilities. *Journal of Mathematical Economics*, 16(1): 65-88.
- Gilboa, Itzhak. 2010. *Rational Choice*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Gilboa, Itzhak, Postlewaite Andrew et David Schmeidler. 2008. Probability and Uncertainty in Decision Making. *Journal of Economic Perspectives*, 22(3): 173-188.
- Girard, René. [1961] 1998. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris : Hachette.
- Girard, René. [1972] 2002. *La Violence et le sacré*. Paris : Hachette.
- Glimcher, Paul. (dir.). 2009. *Neuroeconomics: Decision Making and the Brain*. New York, NY : Academic Press.
- Glimcher, Paul. 2011. *Foundations of Neuroeconomic Analysis*. Oxford : Oxford University Press.
- Grignon, Claude et Jean-Claude Passeron. 1989. *Le Savant et le populaire*. Paris : Editions de l'EHESS.
- Gul, Faruk. 1991. A Theory of Disappointment Aversion. *Econometrica*, 59(3): 667-686.
- Hacking, Ian. [1975] 2002. *L'Émergence des probabilités*. Paris : Le Seuil.
- Kahneman, Daniel. 1994. New Challenges to the Rationality Assumption. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 150(1): 18-36.
- Kahneman, Daniel. 2003. Maps of Bounded Rationality : Psychology for Behavioral Economics. *American Economic Review*, 93(5): 1449-1475.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. New York, NY : Farrar, Straus & Giroux.

- Kahneman, Daniel et Tversky Amos. 1983. Extensional vs. Intuitive Reasoning : The Conjunction Fallacy in Probability Judgment. *Psychological Review*, 90(4): 293-315.
- Lahire, Bernard. 1998. *L'Homme pluriel*. Paris : Nathan.
- Lahire, Bernard. 2001. La Sociologie de Pierre Bourdieu : dettes et critiques. Paris : La Découverte.
- Lavoie, Marc. 2004. *L'Économie post-keynésienne*. Paris : La Découverte.
- Lawson, Tony. 1988. Probability and Uncertainty in Economic Analysis. *Journal of Post-Keynesian Economics*, 11(1): 38-65.
- Lawson, Tony. 1997. *Economics and Reality*. Londres : Routledge.
- LeDoux, Joseph. 2002. *Synaptic Self*. Londres : Penguin.
- LeDoux, Joseph. 2005. *Le Cerveau des émotions*. Paris : Odile Jacob.
- Le Vely, Ronan. 2012. *Sociologie du marché*. Paris : La Découverte.
- Loewenstein, George. 2000. Emotions in Economic Theory and Economic Behavior. *American Economic Review*, 90(2): 426-432.
- Loomes, Robert et Graham Sugden. 1982. Regret Theory: An Alternative Theory of Rational Choice Under Uncertainty. *The Economic Journal*, 92(368): 805-824.
- Lordon, Frédéric. 2003. Conatus et institutions. *Année de la Régulation*, 7(2003-2004): 111-146.
- Lordon, Frédéric. 2006a. *L'Intérêt souverain*. Paris : Odile Jacob.
- Lordon, Frédéric. 2006b. Financial Globalization from a "General Economy of Violence" Viewpoint. Conference "Practicing Pierre Bourdieu, in the Field and across the Disciplines", 28-30 septembre, Ann Arbor (MI), University of Michigan.
- Lordon, Frédéric. 2007. Éléments pour une théorie de la légitimité. *Cahiers d'économie politique*, 53(2): 135-164.
- Lordon, Frédéric (dir.). 2008a. *Spinoza et les sciences sociales*. Paris : Editions Amsterdam.
- Lordon, Frédéric. 2008b. Une réponse à Arnaud Berthoud. *Cahiers d'économie politique*, 54(1): 191-198.
- Lordon, Frédéric. 2010a. La puissance des institutions. *Revue du MAUSS permanente*, 8 avril 2010 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article678>.
- Lordon, Frédéric. 2010b. L'empire des institutions (et leurs crises). *Revue de la Régulation*, 7(1^e semestre), mis en ligne le 16 février 2010, <http://regulation.revues.org/7748>.
- Lordon, Frédéric. 2010c. *Capitalisme, désir et servitude*. Paris : La Fabrique.
- Lordon Frédéric et André Orléan. 2008. Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis*. In Lordon Frédéric (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*. Paris : Editions Amsterdam, 127-170.
- McFadden, Daniel. 1999. Rationality for Economists? *Journal of Risk and Uncertainty*, 19(1): 73-105.
- McFadden, Daniel. 2000. Economic Choices. *Nobel Prize Lecture*.
- Macherey, Pierre. 1994. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. Paris : PUF.
- Martuccelli, Danilo. 1999. *Sociologies de la modernité*. Paris : Gallimard.
- Mirowski, Philip. 2001. *Plus de chaleur que de lumière*. Paris : Economica.

- Mongin, Philippe. 1988. Problèmes de Duhem en utilité espérée. *Fundamenta Scientiae*, 9 : 289-317.
- Mongin, Philippe. 2000. Does Optimization Imply Rationality? *Synthese*, 124(1-2): 73-111.
- Mongin, Philippe. 2003. L'axiomatisation et les théories économiques. *Revue économique*, 54(1): 143-147.
- Mongin, Philippe. 2011. La théorie de la décision et la psychologie du sens commun. *Social Science Information*, 50(3-4): 351-374.
- Montalban, Matthieu. 2008. Frédéric Lordon, L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste, Editions La Découverte, 2006. *Revue de la régulation*, 3/4(2^e semestre), mis en ligne 30 septembre 2008, <http://regulation.revues.org/4873>.
- Munier, Bertrand. 1984. Quelques critiques de la rationalité économique dans l'incertain. *Revue économique*, 35(1): 65-86.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *Œuvres*. Paris : Flammarion.
- Orléan, André. 2008. Pour une approche girardienne de l'*homo economicus*. *Les Cahiers de l'Herne*, 261-265.
- Orléan, André. 2011. *L'Empire de la valeur*. Paris : Le Seuil.
- Pascal, Blaise. [1670] 1999. *Pensées*. Paris : Hachette.
- Phelps, Elizabeth. 2009. The Study of Emotions in Neuroeconomics. In Paul Glimcher (dir.), *Neuroeconomics : Decision Making and the Brain*. Amsterdam : Elsevier, 233-248.
- Popper, Karl. 1991. *Le Savoir objectif*. Paris : Aubier.
- Popper, Karl. 1992. Un univers de propensions : deux études sur la causalité et l'évolution. Combas : Editions de l'éclat.
- Postel, Nicolas et Sobel Richard. 2006. Quelle théorie hétérodoxe de l'acteur économique ? In Eymard-Duvernay François (dir.), *L'Économie des conventions, méthodes et résultats - tome 1 : Débats*. Paris : La Découverte, 131-150.
- Quiggin, John. 1982. A Theory of Anticipated Utility. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3(2-3): 323-343.
- Savage, Leonard. 1954. *The Foundations of Statistics*. New York, NY : John Wiley & Sons.
- Schmeidler, David. 1989. Subjective Probability and Expected Utility Without Additivity. *Econometrica*, 57(3): 571-587.
- Schmidt, Christian. 2010. *Neuroéconomie*. Paris : Odile Jacob.
- Schoemaker, Paul. 1982. The Expected Utility Model: Its Variants, Purposes, Evidence and Limitations. *Journal of Economic Literature*, 20(2): 529-563.
- Selten, Reinhard. 2001. What is Bounded Rationality? In Selten Reinhard et Gigerenzer Gerd (dir.), *Bounded Rationality : The Adaptive Toolbox*. Cambridge, MA : MIT Press, 13-36.
- Shackle, George Lennox. 1955. *Uncertainty in Economics, and other Reflections*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Shackle, George Lennox. 1967. *Décision, déterminisme et temps*. Paris : Dunod.
- Shackle, George Lennox. 1972. *Epistemics and Economics*. Piscataway, NJ : Transaction Publishers.

- Shackle, George Lennox. 1979. *Imagination and the Nature of Choice*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Herbert, Simon. 1955. A Behavioral Model of Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69(1): 99-118.
- Herbert, Simon. 1956. Rational Choice and the Structure of the Environment. *Psychological Review*, 63(2): 129-138.
- Herbert, Simon, 1979. Rational Decision Making in Business Organizations. *American Economic Review*, 69(4): 493-513.
- Herbert, Simon. 1990. Invariants of Human Behavior. *Annual Review of Psychology*, 41: 1-19.
- Herbert, Simon. 1992. What is an “explanation” of behavior ? *Psychological Science*, 3(3): 150-161.
- Sloman, Steven. 2002. Two Systems of Reasoning. In T. Gilovitch, D. Griffin et D. Kahneman (dir.) *Heuristics and Biases*. Cambridge : Cambridge University Press, 379-396.
- Spinoza, Baruch. [1677] 1955. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, Pléiade.
- Tallon, Jean-Marc et Michèle Cohen. 2000. Décision dans le risque et l'incertain : l'apport des modèles non additifs. *Revue d'économie politique*, 110(5): 631-681.
- Thévenot, Laurent. 2006. *L'Action au pluriel*. Paris : La Découverte.
- Von Neumann, John et Oskar Morgenstern. 1944. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Walliser, Bernard. 2000. *Economie cognitive*. Paris : Odile Jacob.
- Yaari, Menahem. 1987. The Dual Theory of Choice Under Risk. *Econometrica*, 55(1): 95-115.
- Yovel, Yirmiyahu. 1992. *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*. Princeton, NJ : Princeton University Press.